

Norbert-Bertrand Barbe

El Anti- Rousseau

© Cualquier reproducción total o parcial de este trabajo, realizada por cualquier medio, sin el consentimiento del autor o su representantes autorizados, es ilegal y constituye una infracción punible con los artículos L.335-2 y siguientes del Código de la propiedad intelectual.

Índice

1. INTRODUCCIÓN	7
2. LECTURA DE ROUSSEAU	20
2.1. Lectura y tema del Libro I del <i>Contrato social</i> : del origen de la sociedad, la esclavitud y el soberano	20
2.2. Lectura y tema del Libro II del <i>Contrato social</i> : de la estructura del Estado: la ley y el legislador como intermediario(s) entre el gobernante y el pueblo	32
2.3. Lectura y tema del Libro III del <i>Contrato social</i> : de los tipos de gobiernos, de descripción de sus sistemas	

y abusos, de sus representantes y de lo
que es el contrato social 51

2.4. Lectura y tema del Libro IV del
Contrato social: del sufragio, las
elecciones y la religión civil, así como de
la voluntad general y de los medios de
protegerla desde el Estado (con ejemplo
en los Tribunos, dictadura y censura
romanos) 109

3. CRÍTICA Y APORTES A LA
LECTURA DE ROUSSEAU 140

3.1. De las incoherencias del *Contrato
social* 140

3.2. De las sutilezas y los antecedentes
del sistema rousseauista 189

3.3. De las dualidades del modelo
rousseauista 214

3.3. El <i>Contrato social</i> y las circunstancias de Rousseau: comparación del volumen con el modelo de gobierno ginebrino en el siglo XVIII	229
3.4. Aportes a la tendencia rousseauista	283
3.4.1. Una tendencia	283
3.4.2. Primer aporte: De la convivencia viene la conveniencia	284
3.4.3. Segundo aporte: El contraro social implica todos los demás	296
3.4.4. Tercer aporte: El contrato social no se crea ni se pervierte, es natural e intentamos salir de él, algunas razones por las que no lo logramos	301
4. CONCLUSIÓN	328
4.a. Algunas conclusiones a la lectura de <i>Du Contrat social</i>	328

4.a.a. La matemática en <i>Du Contrat social</i>	328
4.a.b. Rousseau discípulo " <i>malgré lui</i> " (" <i>a pesar suyo</i> ") de Hobbes	347
4.b. Aportes a la lectura de <i>Du Contrat social</i>	383

1. INTRODUCCIÓN

Queremos dedicar el siguiente trabajo, presentado aquí dentro de las Jornadas de *La Francophonie* 2013, ya cumplidos los 300 años del natalicio de Rousseau (1712-1778), a la cuestión de *Du Contrato social* (nos basaremos para todas las citas en la edición *princeps* de Ámsterdam, Marc Michel Rey, 1762, in-12), ya que, como sabemos, el principal aporte de Rousseau fue doble: primero en filosofía política, después en filosofía pedagógica.

Nos enfocaremos en el presente trabajo en la obra *Du Contrat social* de Rousseau, por lo que, hasta hoy es considerada su máxima exposición acerca de la organización social y política entre

los hombres. De hecho, se resume en el mismo título, que condensa la materia del libro.

Sería aquí inútil y vano citar los autores que se han dedicado al estudio de Rousseau y, en particular del *Du Contrat social*, tanto desde la perspectiva, meramente, de la organización política y social, como de los ámbitos jurídicos, literarios o sociológicos. En su tesis, Jean-Jacques Tatin-Gourier (*Le contrat social en question: Échos et interprétations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1989, pp. 185-208) dedica 23 páginas a esta bibliografía.

La vigencia del *Contrato social* hoy se encuentra, notablemente, en sus siguientes seis postulados:

1. El soberano es a la orden del pueblo, no la inversa (capítulo XVIII del Libro III), por lo que no puede abusar de su poder, primero porque es limitado en el tiempo (no puede juzgar de lo que decidirán los hombres de mañana, capítulo I del Libro II: "*Le Souverain peut bien dire, je veux actuellement ce que veut un tel homme ou du moins ce qu'il dit vouloir; mais il ne peut pas dire; ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore; puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaines pour l'avenir, & puisqu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de*

l'être qui veut."), segundo porque no puede sobrepasar el derecho común en sus acciones (capítulo IV del Libro II: *"On voit par-là que le pouvoir Souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, & que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens & de sa liberté par ces conventions; de sorte que le Souverain n'est jamais en droit de charger un sujet plus qu'un autre, parce qu'alors, l'affaire devenant particuliere, son pouvoir n'est plus compétent."*);

2. Lo que implicaría la no permanencia en el poder de las instituciones, para evitar su degenerescencia y tiranía posterior (capítulo I del Libro II), lo mismo que

plantea Ética & Transparencia en Nicaragua respecto de los riesgos de auto-reproducción en el poder, que, explica, en sí no son malos, pero favorecen que, poco a poco, todos los poderes del Estado quedan en unas solas manos; dicha efemeridad en el gobierno se explica por su naturaleza de servidor público (capítulo I del Libro III: "*Qu'est-ce donc que le Gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets & le Souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des loix, & du maintien de la liberté, tant civile que politique./ Les membres de ce corps s'appellent Magistrats ou Rois, c'est-à-dire Gouverneurs, & le corps entier porte le nom de Prince. Ainsi ceux*

qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contract, ont grande raison. Ce n'est absolument qu'une commission, un emploi dans lequel, simples officiers du Souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, & qu'il peut limiter, modifier & reprendre quand il lui plait, l'aliénation d'un tel droit étant incompatible avec la nature du corps social, & contraire au but de l'association.");

3. La importancia de las costumbres (es decir, de las tradiciones del pueblo) como uno de los fundamentos de las leyes (capítulo XII del Libro III), aunque sabemos que las costumbres pueden ser buenas tanto como malas (por ejemplo en

el caso de los rituales de mutilaciones físicas a mujeres y varones con la excisión y la circuncisión, o la justicia de las Maldivas que acaba, a finales de marzo del 2013, de condenar a una adolescente repetidamente violada por su tío, quién además la obligó a abortar, a ser azotada 100 veces en público por ser culpable, según la ley del país, de "*relaciones fuera del matrimonio*").

4. Dentro de esto, y por contraposición, la necesidad de tolerancia total hacia la libertad de culto, de pensamiento y de expresión (capítulo VIII del Libro IV): "*Maintenant qu'il n'y a plus & qu'il ne peut plus y avoir de Religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs*

dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du Citoyen. Mais quiconque ose dire, hors de l'Eglise point de Salut, doit être chassé de l'Etat; à moins que l'Etat ne soit l'Eglise, & que le Prince ne soit le Pontife. Un tel dogme n'est bon que dans un Gouvernement Théocratique, dans tout autre il est." Lo que nos remite a los problemas de hoy, tanto civiles (en la política latinoamericana de hoy) como religiosos (en los debates franceses contemporáneos, por ejemplo sobre el porte del velo), de imposición para hacer callar las voces disidentes, y recordándonos que, al contrario, es el integrista que debe ser sacado, no el moderado, el fanático (o el fariseo bíblico) más que el diferente. La libertad

de todos pasa por la tolerancia hacia cada uno. De hecho, en este capítulo, Rousseau es muy claro al identificar la intolerancia religiosa con la política ("*Ceux qui distinguent l'intolérance civile & l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés*").

5. Muy importante e ingenuoso para la mentalidad de hoy (sin duda evocado por lo que podía ver en las prácticas de la Ginebra de su época, volveremos sobre el tema), Rousseau contempla, como elemento de delincuencia de los gobiernos las falsas unanimidades, pagadas en dinero u a precio del terror (capítulo I del Libro IV), lo que, para

Rousseau, es una causa que viene a romper el contrato social.

6. Igualmente (capítulo XV del Libro III), en lo que concierne al pasaje de una democracia del pueblo, directa, a la representativa, donde se pone en otras manos la suerte de todos. Se debe aquí entender en sentido estricto la oposición democracia directa-representativa, no en la versión edulcorada actual donde se nos presentan gobiernos, por ende elegidos y representativos, que pretenden devolver a los ciudadanos lo que éstos les han entregado. La exclamación de Rousseau es aquí importante: "*Sitôt que le service public cesse d'être la principale affaire des Citoyens, & qu'ils aiment mieux servir de leur bourse que de leur*

personne, l'Etat est déjà près de sa ruine. Faut-il marcher au combat? ils payent des troupes & restent chez eux; faut-il aller au Conseil? ils nomment des Députés & restent chez eux. A force de paresse & d'argent ils ont enfin des soldats pour asservir la patrie & des représentans pour la vendre./ C'est le tracas du commerce & des arts, c'est l'avidité du gain, c'est la mollesse & l'amour des comodités, qui changent les services personnels en argent. On cede une partie de son profit pour l'augmenter à son aise. Donnez de l'argent, & bientôt vous aurez des fers. Ce mot de finance est un mot d'esclave; il est inconnu dans la Cité. Dans un Etat vraiment libre les citoyens font tout avec leurs bras & rien

avec de l'argent: Loin de payer pour s'exempter de leurs devoirs, ils payeroient pour les remplir eux-mêmes. Je suis bien loin des idées communes; je crois les corvées moins contraires à la liberté que les taxes."

Por esta serie de razones, en particular las dos primeras, es que preferimos citar, como francófonos, a Rousseau que a Kennedy, con su pregunta ("*Ask not what your country can do for you, ask what you can do for your country*").

Sin embargo, dentro de esta apología necesaria a la obra, fundacional, de Rousseau, hay que pensar, a sus más

de dos siglos, cómo dialectizar este pensamiento.

Por lo que intitulamos el presente trabajo: *El Anti-Rousseau*, a como Gilles Deleuze y Félix Guattari propusieron su *L'Anti-OEdipe* (1972), o Federico II su *Anti-Maquiavel* (1739), más que crítica, es una revisión, esperamos, provechosa, y, para nosotros, un primer paso hacia una comprensión de, como titulamos uno de nuestros libros anteriores: *Pourquoi nous ne sommes pas libres* (2010).

2. LECTURA DE ROUSSEAU

2.1. Lectura y tema del Libro I del *Contrato social*: del origen de la sociedad, la esclavitud y el soberano

El el capítulo I, Rousseau plantea que el hombre, nacido libre en todas partes es esclavizado ("*L'homme est né libre, & par-tout il est dans les fers.*") De ahí que presenta la dialéctica entre por una parte la fuerza que hace bien el pueblo en usar para sacudir cuando puede el yugo que le obliga a obedecer, y por otra el orden social como "*derecho sagrado*" (en el capítulo VII hablará de la "*sainteté du contract*" - por lo que veremos que ello implica de incertidumbre en la relación gobernado-gobernante, es un elemento de

comprensión del origen divino del segundo, sea quien fuese, según las circunvoluciones del volumen -), que no viene de la naturaleza y se basa en convenciones.

El capítulo II, asumiendo que el orden social nace genuinamente en la familia, donde el padre se asemeja al padre de familia, pero citando Grotius y Hobbes, recuerda que éstos piensan que el gobierno, en palabras de Rousseau, es como el pastor que guía su rebaño, al que no tiene porque tenerle amor. Recuerda Rousseau que a este propósito Grotius cita el ejemplo de la esclavitud.

En el capítulo III, intentando establecer de donde viene el derecho del

más fuerte, pone en duda que la fuerza haga derecho.

De ahí que el capítulo IV justifica que, como ningún hombre tiene poder sobre su semejante, ni la fuerza hace ley, son las convenciones las que crean la autoridad social. Refuta Grotius en la cuestión de la entrega gratuita, para una tranquilidad que sin embargo lo obliga a sufrir las guerras que quiere su señor, y, postulando: "*Enfin c'est une convention vaine & contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue & de l'autre une obéissance sans bornes*", niega que la guerra, que en Grotius justifica la esclavitud, de derecho de matar a un hombre en tiempo de guerra, ya que, ni en tiempo de paz hay tanta relación de

convenio entre los hombres para permitirlo. De ahí que niega que la guerra sea de hombre a hombre, y la considera de Estado a Estado.

El capítulo V implica que un hombre sólo puede regir sobre los demás por convenio mientras lo hace dentro de una elección, sino: "*Cet homme, eut-il asservi la moitié du monde, n'est toujours qu'un particulier; son intérêt, séparé de celui des autres, n'est toujours qu'un intérêt privé.*"

El capítulo VI, hobbesiano en esencia, pretende que la única vía del contrato social, necesario para que el individuo pueda superar sus propias fuerzas, limitadas, en un acuerdo que satisfaga a todos, sin crear desigualdad,

se planteaba en estos términos: "*Chacun de nous met en commun sa personne & toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; & nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*"

En el capítulo VII, la absoluta pérdida de todos aceptada por cada uno como necesaria al contrato en el capítulo anterior ("*Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté: Car premierement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, & la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres./ De plus,*

l'aliénation se faisant sans reserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être & nul associé n'a plus rien à réclamer: Car s'il restoit quelques droits aux particuliers, comme il n'y auroit aucun supérieur commun qui put prononcer entre eux & le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisteroit, & l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.") es lo que, milagrosamente, hace aparecer la figura del "Soberano", identificado con el Estado ("On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, & que chaque individu, contractant, pour ainsi dire,

avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, & comme membre de l'Etat envers le Souverain."), sin pasión ("*la personne morale qui constitue l'Etat comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme*") por oposición a los individuos, por ende fuerza superior, moral porque sin sentimiento ni deseo. El conjunto social (de nuevo hobbesiano) dirigido por el soberano: "*renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps*".

En el capítulo VIII, el "*Estado civil*" de este contrato es lo que hace

perder al individuo su instinto y ganar la moralidad, de forma que Rousseau así aclara:

"Reduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contract social, c'est sa liberté naturelle & un droit illimité à tout ce qui le tente & qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile & la propriété de tout ce qu'il possède."

El capítulo IX, que termina el Libro I, trata de la propiedad y cómo el contrato social provoca que los bienes individuales vienen a ser pertenencia del soberano (cuya figura no ha sido

justificada, realmente) en cuanto permite delimitar racional y no emocionalmente lo que cada quien necesita:

"Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme, tel qu'il se trouve actuellement, lui & toutes ses forces, dont les biens qu'il possède font partie. Ce n'est pas que par cet acte la possession change de nature en changeant de mains, & devienne propriété dans celles du Souverain: Mais comme les forces de la Cité sont incomparablement plus grandes que celles d'un particulier, la possession publique est aussi dans le fait plus forte & plus irrévocable, sans être plus légitime, au moins pour les étrangers.

En general, pour autoriser sur un terrain quelconque le droit de premier occupant, il faut les conditions suivantes. Premièrement que ce terrain ne soit encore habité par personne; secondement, qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour subsister: En troisieme lieu qu'on en prenne possession, non par une vaine cérémonie, mais par le travail & la culture, seul signe de propriété qui au défaut de titres juridiques doive être respecté d'autrui. En effet, accorder au besoin & au travail le droit de premier occupant, n'est-ce pas l'étendre aussi loin qu'il peut aller? Peut-on ne pas donner des bornes à ce droit? Suffira-t-il de mettre le pied sur un terrain commun pour s'en prétendre

aussi-tôt le maître? Suffira-t-il d'avoir la force d'en écarter un moment les autres hommes pour leur ôter le droit d'y jamais revenir? Comment un homme ou un peuple peut-il s'emparer d'un territoire immense & en priver tout le genre humain autrement que par une usurpation punissable, puisqu'elle ôte au reste des hommes le séjour & les alimens que la nature leur donne en commun? Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, & la jouissance en propriété.../....

Il peut arriver aussi que les hommes commencent à s'unir avant que de rien posséder, & que, s'emparant ensuite d'un terrain suffisant pour tous, ils en jouissent en commun, ou qu'ils le partagent entre eux, soit également soit selon des proportions établies par le Souverain. "

2.2. Lectura y tema del Libro II del *Contrato social*: de la estructura del Estado: la ley y el legislador como intermediario(s) entre el gobernante y el pueblo

El capítulo I del Libro II asume una falsa relación causal entre el hecho de que, si el fin del Estado es el bien común, ninguna sociedad podría existir sin él, por lo que es irrevocable y no puede ser sustituido el soberano que lo representa.

El capítulo II, criticando las ataques recibidas por los reyes (en particular el fundador, para la historia de los sistemas republicanos, derrocamiento de Jacopo II de Inglaterra un siglo antes), agrega a la soberanía la cualidad o atributo de la inalienabilidad y la

indivisibilidad, ya que, en el contrato social, "*la voluntad es general*".

Curiosamente, se contradice el concepto de la voluntad popular cuanto termina el capítulo negando a ésta la posibilidad de elegir su representante:

"C'eut bien été aussi le goût de Barbeyrac, qui dédioit sa traduction au Roi d'Angleterre Georges I. Mais malheureusement l'expulsion de Jacques II qu'il appelle abdication, le forçoit à se tenir sur la reserve, à gauchir à tergiverser pour ne pas faire de Guillaume un usurpateur. Si ces deux écrivains avoient adopté les vrais principes, toutes les difficultés étoient levées, & ils eussent été toujours

conséquents; mais ils auroient tristement dit la vérité & n'auroient fait leur cour qu'au peuple. Or la vérité ne mene point à la fortune, & le peuple ne donne ni ambassades, ni chaires, ni pensions."

En el siguiente capítulo III, Rousseau deduce que la unidad y absoluta bondad del Estado representado por el soberano para el bien común, implica "*que la volonté générale est toujours droite & tend toujours à l'utilité publique: mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude*", la dialéctica es osada, ya que, precisamente, si la voluntad general es siempre buena, tendría que serlo también las deliberaciones del

pueblo. Pero es evidente aquí que Rousseau menta una diferencia entre la institución social como conjunto, y los individuos que la componen con sus intereses que siguen siendo particulares.

El capítulo IV intenta mostrar que, para que pueda funcionar la unidad original del contrato, todos los intereses tienen que ser iguales, y ninguno mayor que el otro, razón por la cual el soberano, aunque todos tengan que rendirle cuenta, no puede ser de mayor poder que los demás: "*On voit par-là que le pouvoir Souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales.*" Lo que, curiosamente, es una

afirmación contraria a la anterior crítica de la Revolución inglesa.

El capítulo V, que, contrariamente a Grotius, considera sólo el derecho de vida y muerte del soberano sobre el individuo dentro del ámbito civil, y oponiéndose (contrariamente a Camus en el siglo XX), aquí desde el ejemplo romano, a la gracia ("*Sous la République Romaine jamais le Sénat ni les Consuls ne tenterent de faire grace; le peuple même n'en faisoit pas, quoiqu'il révoût quelquefois son propre jugement. Les fréquentes graces annoncent que bientôt les forfaits n'en auront plus besoin, & chacun voit où cela mene.*"), asume que todo condenado es un maleante, ladrón o asesino (es decir, no contempla, por

ejemplo, el caso de los prisioneros políticos), afirma que la muerte del malvado es para preservar el bien común:

"Le traité social a pour fin la conservation des contractans. Qui veut la fin veut aussi les moyens, & ces moyens sont inséparables de quelques risques, même de quelques pertes. Qui veut conserver sa vie aux dépends des autres, doit la donner aussi pour eux quand il faut. Or le Citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose, & quand le Prince lui a dit, il est expédient à l'Etat que tu meures, il doit mourir; puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sureté jusqu'alors, & que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la

nature, mais un don conditionnel de l'Etat.

La peine de mort infligée aux criminels peut être envisagée à peu près sous le même point de vue: c'est pour n'être pas la victime d'un assassin que l'on consent à mourir si on le devient. Dans ce traité, loin de disposer de sa propre vie on ne songe qu'à la garantir, & il n'est pas à présumer qu'aucun descontractans prémédite alors de se faire pendre.

D'ailleurs tout malfaiteur attaquant le droit social devient par ses forfaits rebelle & traître à la patrie, il cesse d'en être membre en violant ses loix, & même il lui fait la guerre. Alors la conservation de l'Etat est incompatible avec la sienne, il faut qu'un des deux périsse, & quand

on fait mourir le coupable, c'est moins comme Citoyen que comme ennemi."

El capítulo VI, que habla de las leyes, ve en él el necesario hecho del pueblo, para regir el contrato social, por lo que las leyes no pueden, según Rousseau, ser injustas, ni, entendemos, tampoco su aplicación:

"Sur cette idée on voit à l'instant qu'il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des loix, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale; ni si le Prince est au dessus des loix, puisqu'il est membre de l'Etat; ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même; ni comment on est libre & soumis

aux loix, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés.

On voit encore que la loi réunissant l'universalité de la volonté & celle de l'objet, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef n'est point une loi; ce qu'ordonne même le Souverain sur un objet particulier n'est pas non plus une loi mais un décret, ni un acte de souveraineté mais de magistrature."

El capítulo VII, que aborde el legislador, pone que ni el legislador, ni el soberano, pueden pasar leyes sin que éstas sean aprobadas por el pueblo.

De la que usan de Dios para facilitar la comprensión del pueblo ante las leyes nuevas.

El capítulo VIII, más que de los pueblos, como indica el título, trata de las cualidades para aceptar las leyes de cada uno, poniendo que los más jóvenes y menos ricos son más propios para las leyes y el sistema igualitario (base del contrato social).

Con el planteamiento que un pequeño Estado es en general proporcionalmente más fuerte que un grande, y citando numerosos ejemplos de grandes Naciones que fracasaron por querer ampliarse, parece que Rousseau da aquí la pauta a su propio país, citado varias veces en los capítulos anteriores (Suiza, y, en particular, la ciudad de Ginebra).

Ilustrando el capítulo X con el ejemplo de Corsega, insiste en el hecho de la influencia del clima y los fenómenos exteriores en el espíritu de las Naciones, y en la relativa mayor fuerza de los Estados pequeños, menos bélicos y más fáciles de satisfacerse.

Siendo la ilustración del anterior, el capítulo XI, que plantea la libertad y la igualdad como base de toda legislación, insiste, desde el punto de vista, hegeliano esta vez (pensamos en *Filosofía de la Historia*), en que sólo se pueden lograr mediante la necesaria adecuación de las leyes al contexto del pueblo:

" Cette égalité, disent-ils, est une chimere de spéculation qui ne peut exister dans la

pratique: Mais si l'abus est inévitable, s'ensuit-il qu'il ne faille pas au moins le régler? C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir.

Au contraire, occupez-vous de riches plaines & des côteaux fertiles? Dans un bon terrain, manquez-vous d'habitans? Donnez tous vos soins à l'agriculture qui multiplie les hommes, & chassez les arts qui ne feroient qu'achever de dépeupler le pays, en attroupant sur quelques points du territoire le peu d'habitans qu'il a. Occupez-vous des rivages étendus & comodes? Couvrez la mer de vaisseaux, cultivez le commerce & la navigation; vous aurez une existence brillante &

courte. La mer ne baigne-t-elle sur vos côtes que des rochers presque inaccessibles? Restez barbares & Ichtyophages; vous en vivrez plus tranquilles, meilleurs peut-être, & surement plus heureux. En un mot, outre les maximes communes à tous, chaque Peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d'une manière particulière & rend sa législation propre à lui seul.

Ce qui rend la constitution d'un Etat véritablement solide & durable, c'est quand les convenances sont tellement observées que les rapports naturels & les loix tombent toujours de concert sur les mêmes points, & que celles-ci ne font, pour ainsi dire, qu'assurer accompagner rectifier les autres. "

El capítulo XII reconoce tres tipos de relaciones con las leyes: las políticas, "*del cuerpo entero actuando sobre sí mismo*", segundo de los miembros entre sí o con el cuerpo, la tercera de desobediencia a la ley, que desemboca, según Rousseau, en la ley criminal. Le agrega finalmente una cuarta, que llama la más importante de todas: "*Je parle des mœurs, des coutumes, & sur-tout de l'opinion; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres: partie dont le grand Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paroît se borner à des réglemens particuliers qui ne sont que le ceintre de la voûte, dont les mœurs, plus*

*lentes à naitre, forment enfin
l'inébranlable Clef."*

Sin embargo, aclara que sólo el primer tipo de leyes, las políticas, entra en el propósito de su libro.

2.3.Lectura y tema del Libro III del *Contrato social*: de los tipos de gobiernos, de descripción de sus sistemas y abusos, de sus representantes y de lo que es el contrato social

El capítulo I del Libro III presenta el cuerpo que crea la legislación, que es el gobierno, reconocido por Rousseau en los "*Magistrados o Reyes*" ("*Les membres de ce corps s'appellent Magistrats ou Rois, c'est-à-dire Gouverneurs, & le corps entier porte le nom de Prince* (*Les membres de ce corps s'appellent Magistrats ou Rois, c'est-à-dire Gouverneurs, & le corps entier porte le nom de Prince*)").

Pero para que funcione el sistema, ninguno de los tres elementos puede

desacarrillarse: "*Si le Souverain veut gouverner, ou si le magistrat veut donner des loix, ou si les sujets refusent d'obéir, le désordre succede à la regle, la force & la volonté n'agissent plus de concert, & l'Etat dissout tombe ainsi dans le despotisme ou dans l'anarchie.*"

Volviendo a la temática de los Estados pequeños, recuerda que mayor el número de ciudadanos, mayor la desigualdad entre la voluntad del Estado y la de los sujetos:

"Supposons que l'Etat soit composé de dix-mille Citoyens. Le Souverain ne peut être considéré que collectivement & en corps: Mais chaque particulier en qualité de sujet est considéré comme individu:

Ainsi le Souverain est au sujet comme dix-mille est à un: C'est-à-dire que chaque membre de l'Etat n'a pour sa part que la dix-millieme partie de l'autorité souveraine, quoi qu'il lui soit soumis tout entier. Que le peuple soit composé de cent-mille hommes, l'état des sujets ne change pas, & chacun porte également tout l'empire des loix, tandis que son suffrage, réduit à un cent-millieme, a dix fois moins d'influence dans leur rédaction. Alors le sujet restant toujours un, le rapport du Souverain augmente en raison du nombre des Citoyens. D'où il suit que plus l'Etat s'agrandit, plus la liberté diminue.

Quand je dis que le rapport augmente, j'entends qu'il s'éloigne de l'égalité.../...

Or moins les volontés particulieres se rapportent à la volonté générale, c'est-à-dire les mœurs aux loix, plus la force réprimante doit augmenter. Donc le Gouvernement, pour être bon, doit être relativement plus fort à mesure que le peuple est plus nombreux.

D'un autre côté, l'aggrandissement de l'Etat donnant aux dépositaires de l'autorité publique plus de tentations & de moyens d'abuser de leur pouvoir, plus le Gouvernement doit avoir de force pour contenir le peuple, plus le Souverain doit en avoir à son tour pour contenir le Gouvernement."

En el capítulo II, distingue el Gobierno, que es la parte legislativa, del

Soberano (del que el Gobierno es el Ministro).

Escribía en el capítulo I, anterior:

"Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse & la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'Etat & du Souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'ame & du corps. Voilà quelle est dans l'Etat la raison du Gouvernement, confondu mal à propos avec le Souverain, dont il n'est que le ministre."

Ahora expone:

"Pour exposer la cause générale de ces différences, il faut distinguer ici le Prince & le Gouvernement, comme j'ai distingué ci-devant l'Etat & le Souverain.

Le corps du magistrat peut être composé d'un plus grand ou moindre nombre de membres. Nous avons dit que le rapport du Souverain aux sujets étoit d'autant plus grand que le peuple étoit plus nombreux, & par une évidente analogie nous en pouvons dire autant du Gouvernement à l'égard des Magistrats. Or la force totale du Gouvernement étant toujours celle de l'Etat, ne varie point: d'où il suit que plus il use de cette force

sur ses propres membres, moins il lui en reste pour agir sur tout le peuple.

Donc plus les Magistrats sont nombreux, plus le Gouvernement est foible. Comme cette maxime est fondamentale, appliquons-nous à la mieux éclaircir."

Vale la pena aclarar que para Rousseau Estado significa lo que para nosotros significa Nación, es decir, el pueblo dirigido por una fuerza superior, que para nosotros es el Estado conformado, y para Rousseau la unión entre el Soberano y el Gobierno, del cuál el Príncipe (entendido éste como los legisladores, lo que se aclaró en el capítulo anterior, según el nombre que le

daban en la República veneciana) es la fuerza principal.

Tratando de los legisladores, a los cuáles se dedica el presente capítulo, Rousseau les otorga tres tipos de voluntades: la individual que siempre egoísta, y según Rousseau en la legislación perfecta no debería existir jamás; la del grupo u cuerpo, en este caso de los Magistrados, que debería ser reducida al mínimo; y la general, aunque Rousseau no lo explique, pero partiendo de su idea original de que el contrato social es la acumulación de individuos juntos hacia un solo y único bien común, por lo que la legislación, que es la forma de expresarse de dicho bien común y de

mantenerle vigente y protegerlo, no es -
ni puede ser - sino, también, como su
origen y modelo, *general*:

*"Nous pouvons distinguer dans la
personne du magistrat trois volontés
essentiellement différentes.
Premierement la volonté propre de
l'individu, qui ne tend qu'à son avantage
particulier; secondement la volonté
commune des magistrats, qui se rapporte
uniquement à l'avantage du Prince, &
qu'on peut appeller volonté de corps,
laquelle est générale par rapport au
Gouvernement, & particuliere par
rapport à l'Etat, dont le Gouvernement
fait partie; en troisieme lieu la volonté du
peuple ou la volonté souveraine, laquelle*

est générale, tant par rapport à l'Etat considéré comme le tout, que par rapport au Gouvernement considéré comme partie du tout.

Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle, la volonté de corps propre au Gouvernement très subordonnée, & par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante & la règle unique de toutes les autres."

Sin embargo, aclara Rousseau que, según la ley natural, es a la inversa que actúa la relación de fuerza, por la que más condensado está el poder, más individual y egoísta, lo que retoma sus

planteamientos del capítulo anterior.
Escribe en el actual:

"Selon l'ordre naturel, au contraire, ces différentes volontés deviennent plus actives à mesure qu'elles se concentrent. Ainsi la volonté générale est toujours la plus foible, la volonté de corps a le second rang, & là volonté particuliere le premier de tous: de sorte que dans le Gouvernement, chaque membre est premierement soi-même, & puis Magistrat, & puis citoyen. Gradation directement opposée à celle qu'exige l'ordre social.

Cela posé: que tout le Gouvernement soit entre les mains d'un seul homme. Voilà la volonté particuliere & la volonté

de corps parfaitement réunies, & par conséquent celle-ci au plus haut degré d'intensité qu'elle puisse avoir. Or comme c'est du degré de la volonté que dépend l'usage de la force, & que la force absolue du Gouvernement ne varie point, il s'ensuit que le plus actif des Gouvernemens est celui d'un seul.

Au contraire, unissons le Gouvernement à l'autorité législative; faisons le Prince du Souverain, & de tous les Citoyens autant de magistrats: Alors la volonté de corps, confondue avec la volonté générale, n'aura pas plus d'activité qu'elle, & laissera la volonté particulière dans toute sa force. Ainsi le Gouvernement, toujours avec la même

force absolue, sera dans son minimum de force relative ou d'activité.

Ces rapports sont incontestables, & d'autres considérations servent encore à les confirmer. On voit, par exemple, que chaque magistrat est plus actif dans son corps que chaque citoyen dans le sien, & que par conséquent la volonté particulière a beaucoup plus d'influence dans les actes du Gouvernement que dans ceux du Souverain; car chaque magistrat est presque toujours chargé de quelque fonction du Gouvernement, au lieu que chaque citoyen pris à part n'a aucune fonction de la souveraineté."

Vaticinando los estragos de la sociedad burocrática contemporánea,

cuyo máxima dibujante fue Kafka, y cuyos gérmenes estaban en acción ya en la sociedad zarista, Rousseau acerta diciendo que más numerosos son los Magistrados, más lenta es la administración pública, sin que el Estado, cuya fuerza es permanente, se haga más fuerte.

El capítulo III enumera los tipos de gobiernos: democrático, donde la mayoría de los ciudadanos son Magistrados, aristocrática, donde hay más simples ciudadanos que Magistrados, monárquico, en el que sólo hay un Magistrado que es el Soberano. Debemos tomar nota de que, en todos casos, es el Soberano, según Rousseau, que otorga la forma de gobierno al pueblo:

"Le Souverain peut, en premier lieu, commettre le dépôt du Gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, en sorte qu'il y ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers. On donne à cette forme de Gouvernement le nom de Démocratie.

Ou bien il peut resserrer le Gouvernement entre les mains d'un petit nombre, en sorte qu'il y ait plus de simples Citoyens que de magistrats, & cette forme porte le nom d'Aristocratie.

Enfin il peut concentrer tout le Gouvernement dans les mains d'un magistrat unique dont tous les autres tiennent leur pouvoir. Cette troisieme

forme est la plus commune, & s'appelle Monarchie ou Gouvernement royal."

Rememorando sin embargo que cada una de estas tres formas acepta variaciones de números (puede haber democracia con mayor número de Magistrados, o aristocracia con mayor número de ciudadanos simples, hasta en Esparta, hubo dos reyes al mismo tiempo), y recordando implícitamente su anterior premisa, de que más grande el número de Magistrados mayor el número de voluntades por ende mayor el de corrupción, y por otra parte de que más pequeño el Estado más igualitario (Libro II, cap. IX y X), afirma que:

"Si dans les différens Etats le nombre des magistrats suprêmes doit être en raison inverse de celui des Citoyens, il s'ensuit qu'en général le Gouvernement Démocratique convient aux petits États, l'Aristocratique aux médiocres, & le Monarchique aux grands. Cette regle se tire immédiatement du principe; mais comment compter la multitude de circonstances qui peuvent fournir des exceptions?"

El capítulo IV, dedicado al sistema democrático, dice cómo es malo la democracia, ya que no puede ser bueno que todos desatienden sus ocupaciones para encargarse de política.

"D'ailleurs que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce Gouvernement? Premièrement, un Etat très petit où le peuple soit facile à rassembler & où chaque citoyen puisse aisément connoître tous les autres: secondement, une grande simplicité de mœurs qui prévienne la multitude d'affaires & les discussions épineuses: Ensuite beaucoup d'égalité dans les rangs & dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne sauroit subsister longtems dans les droits & l'autorité: Enfin peu ou point de luxe; car, ou le luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaires; il corrompt à la fois le riche & le pauvre, l'un par la possession l'autre par la convoitise; il vend la patrie à la

molesse à la vanité; il ôte à l'Etat tous ses Citoyens pour les asservir les uns aux autres, & tous à l'opinion.../...

S'il y avoit un peuple de Dieux, il se gouverneroit Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes."

El capítulo V, dedicado a la aristocracia, Rousseau expone cómo, según él, y dentro de la premisa del inicio de identidad, no demostrada aún, entre el Soberano (porque se encarga del bien común) y la población, hay dos tipos de "*personas morales*": el Gobierno y el Soberano, el primero que sólo puede hablar por intereses de casta, el otro del interés general. Pero, aunque empieza

identificando el Gobierno al interés general, y el Soberano al de su administración, cambia la formulación en medio del párrafo para invertir los términos, y volver a su identificación inicial que acabamos de recordar:

"Nous avons ici deux personnes morales très distinctes, savoir le Gouvernement & le Souverain, & par conséquent deux volontés générales, l'une par rapport à tous les citoyens, l'autre seulement pour les membres de l'administration. Ainsi, bien que le Gouvernement puisse régler sa police intérieure comme il lui plait, il ne peut jamais parler au peuple qu'au nom du Souverain, c'est-à-dire au nom

du peuple même; ce qu'il ne faut jamais oublier."

Por una confusión histórica, afirma que las primeras sociedades se gobernaban aristocráticamente, por lo que se creó la desigualdad social, con el paso del tiempo (que Rousseau intuye pero no demuestra), mediante la herencia de cargos administrativos, de ahí que Rousseau plantea tres formas de aristocracia, la primera propia de los pueblos primitivos, es la natural, la tercera que es la peor según él y es hereditaria, la segunda, que sería la mejor, y es la electiva:

"Nous avons ici deux personnes morales très distinctes, savoir le Gouvernement & le Souverain, & par conséquent deux volontés générales, l'une par rapport à tous les citoyens, l'autre seulement pour les membres de l'administration. Ainsi, bien que le Gouvernement puisse régler sa police intérieure comme il lui plait, il ne peut jamais parler au peuple qu'au nom du Souverain, c'est-à-dire au nom du peuple même; ce qu'il ne faut jamais oublier.

Les premières sociétés se gouvernerent aristocratiquement. Les chefs des familles délibéroient entre eux des affaires publiques; Les jeunes gens cédoient sans peine à l'autorité de l'expérience. Delà les noms de Prêtres,

d'anciens, de sénat, de Gêrontes.. Les sauvages de l'amérique septentrionale se gouvernent encore ainsi de nos jours, & sont très bien gouvernés.

Mais à mesure que l'inégalité d'institution l'emporta sur l'inégalité naturelle, la richesse ou la puissance^[1] fut préférée à l'âge, & l'Aristocratie devint élective. Enfin la puissance transmise avec les biens du pere aux enfans, rendant les familles patriciennes, rendit le Gouvernement héréditaire, & l'on vit des Sénateurs de vingt ans.

Il y a donc trois sortes d'Aristocratie; naturelle, élective, héréditaire. La premiere ne convient qu'à des peuples simples; la troisieme est le pire de tous

les Gouvernemens. La deuxieme est le meilleur: c'est l'Aristocratie proprement dite"

El sistema electivo, que describe a continuación es el mejor ya que se da por las cualidades personales, y la experiencia:

"Outre l'avantage de la distinction des deux pouvoirs, elle a celui du choix de ses membres; car dans le Gouvernement populaire tous les Citoyens naissent magistrats, mais celui-ci les borne à un petit nombre, & ils ne le deviennent que par élection; moyen par lequel la probité, les lumieres, l'expérience, & toutes les autres raisons de préférence & d'estime

*publique, sont autant de nouveaux
garants qu'on sera sagement gouverné.
.../...*

*En un mot, c'est l'ordre le meilleur & le
plus naturel que les plus sages
gouvernent la multitude, quand on est
sûr qu'ils la gouverneront pour son profit
& non pour le leur; il ne faut point
multiplier en vain les ressorts, ni faire
avec vingt mille hommes ce que cent
hommes choisis peuvent encore mieux. "*

Concluye el capítulo con este notable párrafo que afirma que la desigualdad de fortuna, basada no en el dinero sino en el mérito, es buena en cuanto permite a los realmente mejores preparados dedicarse al bien de todos:

"Au reste, si cette forme comporte une certaine inégalité de fortune, c'est bien pour qu'en général l'administration des affaires publiques soit confiée à ceux qui peuvent les mieux y donner tout leur tems, mais non pas, comme prétend Aristote, pour que les riches soient toujours préférés. Au contraire, il importe qu'un choix opposé apprenne quelquefois au peuple qu'il y a dans le mérite des hommes des raisons de préférence plus importantes que la richesse."

El capítulo VI, que trata de la monarquía, la valida porque, siempre sin explicarlo pero por la premisa dada,

como se debe, desde un inicio, de que el Soberano representa el bien común, en este sistema se unirían la voluntad común y su ejecución en un solo hombre. Notaremos la confusión repentina entre Gobierno, considerado aquí como "*ejecutivo*" mientras en los primeros capítulos del Libro III era visto como "*legislativo*" y el papel "*ejecutivo*" de la acción del Soberano:

"Jusqu'ici nous avons considéré le Prince comme une personne morale & collective, unie par la force des loix, & dépositaire dans l'Etat de la puissance exécutive. Nous avons maintenant à considérer cette puissance réunie entre les mains d'une personne naturelle, d'un homme

réel, qui seul ait droit d'en disposer selon les loix. C'est ce qu'on appelle un Monarque ou un Roi.

Tout au contraire des autres administrations, où un être collectif représente un individu, dans celle-ci un individu représente un être collectif; en sorte que l'unité morale qui constitue le Prince est en même tems une unité physique, dans laquelle toutes les facultés que la loi réunit dans l'autre avec tant d'effort se trouvent naturellement réunies.

Ainsi la volonté du peuple, & la volonté du Prince, & la force publique de l'Etat, & la force particuliere du Gouvernement, tout répond au même mobile, tous les ressorts de la machine sont dans la même

main, tout marche au même but, il n'y a point de mouvemens opposés qui s'entredétruisent, & l'on ne peut imaginer aucune sorte de constitution dans laquelle un moindre effort produise une action plus considérable."

Pero aquello tiene sin duda una razón y una explicación, que es que, en el mismo capítulo I del Libro III el "*poder legislativo*" era dado al pueblo, mientras que el "*poder ejecutivo*" era dado, como intermediario entre el Estado (entendido aquí como Nación) y el Soberano, a los Magistrados o Príncipe. A inicios del capítulo I del Libro III, expresa Rousseau:

"Nous avons vu que la puissance législative appartient au peuple, & ne peut appartenir qu'à lui. Il est aisé de voir au contraire, par les principes ci-devant établis, que la puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme Législatrice ou Souveraine; parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi, ni par conséquent de celui du Souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des loix."

Y, de hecho, los dos últimos capítulos del Libro II trataban del sistema de las leyes, introduciendo, por ende, al menos en el orden lógico del texto (aunque se nos puede oponer que el

Libro II trata, si se quiere, exclusivamente, de las leyes, mientras el III de las formas de gobiernos), la secuencia con el inicio del Libro III, al menos en eso que lo introducen. Y es así en este fenómeno de suspenso que nos deja del Libro II la última frase del último capítulo (realmente el único totalmente dedicado a las leyes en sí, los otros, como vimos, son más una secuencia del Libro I sobre el Soberano y su relación con la sociedad): "*Entre ces diverses Classes, les loix politiques, qui constituent la forme du Gouvernement, sont la seule relative à mon sujet.*"

Asimismo, el inicio de este mismo capítulo XII del Libro II plantea que las leyes son el instrumento (como el

capítulo I del Libro III plantea que lo es el Gobierno) de relación entre el Soberano y el pueblo:

"Pour ordonner le tout, ou donner la meilleure forme possible à la chose publique, il y a diverses relations à considérer. Premièrement l'action du corps entier agissant sur lui-même, c'est-à-dire le rapport du tout au tout, ou du Souverain à l'Etat, & ce rapport est composé de celui des termes intermédiaires, comme nous le verrons ci-après.

Les loix qui reglent ce rapport partent le nom de loix politiques, & s'appellent aussi loix fondamentales, non sans quelque raison si ces loix sont sages."

El mismo nombre de Magistrados utilizado por Rousseau para representar a los Ministros del Soberano nos induce a pensar que deberían ser los que, no sólo se dedican a hacer observar la ley, sino a plantearla.

A su vez, los capítulos IV y V del Libro III dejan claro que las leyes se hacen por el Gobierno:

"Celui qui fait la loi sait mieux que personne comment elle doit être exécutée & interprétée. Il semble donc qu'on ne sauroit avoir une meilleure constitution que celle où le pouvoir exécutif est joint au législatif (párrafo 1).../...

Il n'est pas bon que celui qui fait les loix les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour les donner aux objets particuliers (párrafo 2).../...

D'ailleurs que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce Gouvernement? Premièrement, un Etat très petit où le peuple soit facile à rassembler & où chaque citoyen puisse aisément connoître tous les autres: secondement, une grande simplicité de mœurs qui prévienne la multitude d'affaires & les discussions épineuses (párrafo 5)..." (cap. IV "De la Democracia")

"Les premieres sociétés se gouvernerent aristocratiquement. Les chefs des

familles délibéroient entre eux des affaires publiques; Les jeunes gens cédoient sans peine à l'autorité de l'expérience. Delà les noms de Prêtres, d'anciens, de sénat, de Gérointes.. Les sauvages de l'amérique septentrionale se gouvernent encore ainsi de nos jours, & sont très bien gouvernés." (párrafo 2, cap. V "De la Aristocracia")

Pero, a pesar de la identidad perfecta entre el Soberano y el pueblo, planteada a inicio del capítulo VI, y proviniente de todo lo anterior, Rousseau repara en que, donde es la ley de uno solo más despótica se tiende a hacer y a ser:

"Mais s'il n'y a point de Gouvernement qui ait plus de vigueur, il n'y en a point où la volonté particulière ait plus d'empire & domine plus aisément les autres; tout marche au même but, il est vrai; mais ce but n'est point celui de la félicité publique, & la force même de l'Administration tourne sans cesse au préjudice de l'Etat.

Les Rois veulent être absolus, & de loin on leur crie que le meilleur moyen de l'être est de se faire aimer de leurs peuples. Cette maxime est très belle, & même très vraie à certains égards. Malheureusement on s'en moquera toujours dans les Cours. La puissance qui vient de l'amour des peuples est sans doute la plus grande; mais elle est

précaire & conditionnelle, jamais les Princes ne s'en contenteront. Les meilleurs Rois veulent pouvoir être méchans s'il leur plait, sans cesser d'être les maîtres: Un sermoneur politique aura beau dire que la force du peuple étant la leur, leur plus grand intérêt est que le peuple soit florissant, nombreux, redoutable: ils savent très bien que cela n'est pas vrai. Leur intérêt personnel est premièrement que le Peuple soit foible, misérable, & qu'il ne puisse jamais leur résister.../...

Nous avons trouvé, par les rapports généraux que la monarchie n'est convenable qu'aux grands Etats, & nous le trouvons encore en l'examinant en elle-même. Plus l'administration

publique est nombreuse, plus le rapport du Prince aux sujets diminue & s'approche de l'égalité, en sorte que ce rapport est un ou l'égalité-même dans la Démocratie. Ce même rapport augmente à mesure que le Gouvernement se resserre, & il est dans son maximum quand le Gouvernement est dans les mains d'un seul. Alors il se trouve une trop grande distance entre le Prince & le Peuple, & l'Etat manque de liaison. Pour la former il faut donc des ordres intermédiaires: Il faut des Princes, des Grands, de la noblesse pour les remplir. Or rien de tout cela ne convient à un petit Etat, que ruinent tous ces degrés.../...

Un défaut essentiel & inévitable, qui mettra toujours le gouvernement monarchique au dessous du républicain, est que dans celui-ci la voix publique n'élève presque jamais aux premières places que des hommes éclairés & capables, qui les remplissent avec honneur: au lieu que ceux qui parviennent dans les monarchies ne sont le plus souvent que de petits brouillons, de petits fripons, de petits intrigans, à qui les petits talens qui font dans les Cours parvenir aux grandes places, ne servent qu'à montrer au public leur ineptie aussi-tôt qu'ils y sont parvenus.../...

Pour qu'un Etat monarchique put être bien gouverné, il faudroit que sa

grandeur ou son étendue fut mesurée aux facultés de celui qui gouverne. Il est plus aisé de conquérir que de régir."

Según Rousseau el gobierno de un solo tiene otra desventaja: la imposición, para evitar el problema sucesoral, de la descendencia hereditaria, es el mismo problema que, según él, corrompió la aristocracia original como lo expresaba en el capítulo V. Aquí se extiende en su crítica:

"Le plus sensible inconvénient du Gouvernement d'un seul est le défaut de cette succession continuelle qui forme dans les deux autres une liaison non interrompue. Un Roi mort, il en faut un

autre; les élections laissent des intervalles dangereux, elles sont orageuses, & à moins que les Citoyens ne soient d'un désintéressement, d'une intégrité que ce Gouvernement ne comporte gueres, la brigue & la corruption s'en mêlent. Il est difficile que celui à qui l'Etat s'est vendu ne le vende pas à son tour, & ne se dédommage pas sur les foibles de l'argent que les puissans lui ont extorqué. Tôt ou tard tout devient venal sous une pareille administration, & la paix dont on jouit alors sous les rois, est pire que le désordre des interregnes.

Qu'a-t-on fait pour prévenir ces maux? On a rendu les Couronnes héréditaires dans certaines familles, & l'on a établi un ordre de Succession qui prévient toute

dispute à la mort des Rois: C'est-à-dire que, substituant l'inconvénient des régences à celui des élections, on a préféré une apparente tranquillité à une administration sage, & qu'on a mieux aimé risquer d'avoir pour chefs des enfans, des monstres, des imbéciles, que d'avoir à disputer sur le choix des bons Rois; on n'a pas considéré qu'en s'exposant ainsi aux risques de l'alternative on met presque toutes les chances contre soi."

Que, de hecho, remite al Libro I, 16, de *Las Historias* de Tácito, que citamos aquí (en su traducción francesa por Jean-Louis Burnouf, 1859):

" *"Si ce corps immense de l'État pouvait se soutenir et garder son équilibre sans un modérateur suprême, j'étais digne de recommencer la république. Mais tel est depuis longtemps le cours de la destinée, que ni ma vieillesse ne peut offrir au peuple romain de plus beau présent qu'un bon successeur, ni ta jeunesse lui donner rien de plus qu'un bon prince. Sous Tibère, sous Caius et sous Claude, Rome fut comme le patrimoine d'une seule famille. L'élection qui commence en nous tiendra lieu de liberté. A présent que la maison des Jules et des Claudius n'est plus, l'adoption ira chercher le plus digne. Naître du sang des princes est une chance du hasard, devant laquelle tout examen s'arrête: celui qui adopte est juge*

de ce qu'il fait; s'il veut choisir, la voix publique l'éclaire. Que Néron soit devant tes yeux: ce superbe héritier de tant de Césars, ce n'est pas Vindex à la tête d'une province désarmée, ce n'est pas moi avec une seule légion, c'est sa barbarie, ce sont ses débauches qui l'ont renversé de dessus nos têtes: or il n'y avait point encore d'exemple d'un prince condamné. Nous que la guerre et l'opinion ont faits ce que nous sommes, les vertus les plus éminentes ne nous sauveraient pas de l'envie. Ne t'effraye pas cependant, si deux légions sont encore émues d'une secousse qui a remué l'univers. Ni moi non plus je n'ai pas trouvé l'empire sans orages; et, quand on saura ton adoption, je cesserai de

*paraître vieux, seul reproche qu'on me fasse aujourd'hui. Néron sera toujours regretté des méchants; c'est à nous deux de faire en sorte qu'il ne le soit pas aussi des gens de bien. De plus longs avis ne sont pas de saison; et l'œuvre du conseil est accomplie tout entière, si j'ai fait un bon choix. **Le moyen le plus sûr et le plus court de juger ce qui est bien ou mal est d'examiner ce que tu as voulu ou condamné sous un autre prince. Car il n'en est pas ici comme dans les monarchies, où une famille privilégiée est maîtresse absolue, et tout le reste esclave. Tu commanderas à des hommes qui ne peuvent souffrir ni une entière servitude, ni une entière liberté.**" Ainsi parlait Galba en homme qui faisait un empereur;*

les autres s'exprimèrent comme si cet empereur était déjà sur le trône." (la parte en negrilla es la que cita Rousseau en nota.)

Confirmando nuestra anterior dialectización de la cuestión de a qué se refiere Rousseau hablando de legislativo, aquí confirma que lo ejecutivo proviene del Soberano en el capítulo VII:

"A proprement parler il n'y a point de Gouvernement simple. Il faut qu'un Chef unique ait des magistrats subalternes; il faut qu'un Gouvernement populaire ait un Chef. Ainsi dans le partage de la puissance exécutive il y a toujours gradation du grand nombre au moindre,

avec cette différence que tantôt le grand nombre dépend du petit, & tantôt le petit du grand."

Tratando de los gobiernos mixtos, ya que, como lo había expresado desde el capítulo III, ningún gobierno es una forma absoluta según él de los antes descritos.

Tomando los ejemplos de gobierno mixto de Inglaterra y de gobierno simple de Polonia, termina postulando que el gobierno simple es más débil ante la unicidad de su propia fuerza:

"Le Gouvernement simple est le meilleur en soi, par cela seul qu'il est simple. Mais quand la Puissance exécutive ne dépend

pas assez de la législative, c'est-à-dire, quand il y a plus de rapport du Prince au Souverain que du Peuple au Prince, il faut remédier à ce défaut de proportion en divisant le Gouvernement; car alors toutes ses parties n'ont pas moins d'autorité sur les sujets, & leur division les rend toutes ensemble moins fortes contre le Souverain."

Apunta que, en ambos casos, cuando el gobierno es demasiado fuerte, se ponen Magistrados intermedios para ablandarlo, si es demasiado débil, se crean Tribunales para concentrarlo "*car les "maximum" de force & de foiblesse se trouvent également dans les Gouvernemens simples, au lieu que les*

formes mixtes donnent une force moyenne."

No queda muy claro, para nosotros, cuál es, en el fondo, la diferencia entre gobierno simple y mixto, tampoco las diferencias de medidas para remediar a un gobierno muy duro o muy débil.

El capítulo VIII, citando a Montesquieu, dice que la libertad no es para todos los pueblos, en particular porque el Gobierno no produce nada, y toda su supervivencia proviene por ende del pueblo que sí lo hace.

Así, por un lado, la abundancia de bienes depende del clima, y por otro, del sistema, monárquico, más duro, o "*de los Estados libres*", mejor en este aspecto, en efecto del aprovechamiento colectivo de

la abundancia depende, según Rousseau, de cuánto impuesto se paga, además de cuantas bondades provee el suelo, pero también según él se incrementa el impuesto si hay más distancia entre el que lo da y quien lo recibe. En sistemas donde lo que entendemos como repartición de los bienes son más sencillos, es menor el carácter impositivo de la sociedad: "*Ce n'est pas sur la quantité des impositions qu'il faut mesurer cette charge, mais sur le chemin qu'elles ont à faire pour retourner dans les mains dont elles sont sorties.*"

Por lo que salta Rousseau a una extraña conclusión que los países que producen mucho son los que deben tener monarquía, puesto que necesitan los lujos

del Príncipe (entendido esta vez como persona, no como aparato social) para compensar la abundancia de las riquezas.

Explica así la diferencia entre los temperamentos, los gobiernos y las regiones. La frugalidad de los persas explicaría su escasez de recursos, sin embargo revisa este pensamiento por el hecho de que Inglaterra, donde se necesita más trabajo para labrar la tierra es más rica que Sicilia donde no hay tal dificultad.

El capítulo IX intentando resolver supuestamente de nuevo el problema de saber cuál es el mejor gobierno, se vierte a la cuestión de cuáles son los síntomas de la buena salud de los pueblos, que, según este capítulo, es el tamaño de su

población. Más miembros tiene una sociedad, más próspera sería.

El capítulo X pretende abordar el abuso y la degenerescencia del poder, que según Rousseau puede ocurrir de dos formas: cuanto el Gobierno se reduce y el Soberano asume todo el poder, lo que llega a lo que Rousseau llama tiranía o oligarquía, y a la inversa cuando los miembros del Gobierno pierden la noción del bien común y llegan a hacer cada quien lo que quiere, lo que hace que se desvirtúa el Gobierno en lo que el autor llama anarquía u oclocracia, es decir gobierno de la multitud.

El capítulo XI, constatando la muerte de los Gobiernos (de lo cuál cita como ejemplos Esparta y Roma), sólo

afirma que para evitar tal muerte el Soberano debe reafirmar permanentemente las leyes.

Por lo que el capítulo XII busca explicar cómo se mantiene la autoridad del Soberano: afirmando que sólo en las leyes tiene su poder, sería por ende en la asamblea de los ciudadanos que se mantendría el poder del Soberano. Es, de nuevo, pero esta vez, explícitamente, la democracia directa la que, citando esta vez a Grecia y Roma, Rousseau toma como modelo.

El capítulo XIII dice que las asambleas de ciudadanos deben ser frecuentes, por lo que dice que son mejores las Naciones pequeñas, y que es malo la asociación de ciudades, porque

combina voluntades y costumbres distintas, de lo cuál plantea, sin desarrollarlo, la cuestión de la subsistencia de las pequeñas ciudades ante los grandes Estados, y cita como ejemplos antiguos las ciudades griegas, y modernos Suiza y Holanda ante Austria.

El capítulo XIV afirma que en estas asambleas la autoridad de cualquier ciudadano vale tanto como la del Soberano, por lo que, dice, siempre, los Soberanos temieron esta autoridad igualitaria. Por lo que los Gobiernos, según Rousseau, multiplican siempre los medios para hacer desistir al pueblo de tales asambleas. Por lo que, en términos de Rousseau, muchas veces el pueblo cede ante el Gobierno dejándose llevar

por la cobardía, la pusilanimidad y la pereza.

El capítulo XV, como advierte el autor desde la última frase del XIV, plantea el sistema intermediario entre la Soberanía absoluta (es decir, del pueblo) y el Gobierno arbitrario (es decir, tiránico), es este sistema es el representativo, donde Rousseau ve todos los males, no sólo porque no existía en la antigüedad, como recuerda, sino porque la idea de representación viene de la edad media, es decir, para Rousseau de un sistema feudal, absurdo e inicuo. Al hacerse representar, dice el autor, los hombres de ahora, aunque ya no tienen esclavos, se vuelven esclavos de los que los representan, al igual que en la

antigüedad sólo el hombre libre podría opinar, representándose a la vez a sí mismo y a los que le pertenecían (esposa, hijos, sirvientes y esclavos).

*** El capítulo XVI, oponiéndose implícitamente a los filósofos anteriores (Grotius, Hobbes, etc.) que plantearon el Gobierno creado por el Soberano como forma ejecutiva del contrato social, afirma que la institución del Gobierno no es un contrato, dado que el poder ejecutivo será siempre más fuerte que el individual, por lo cual no se puede depositar en él todo el peso de la ley (lo de que se burla Rousseau diciendo que sería como proponer un contrato que se plantearía así: "*je vous donne tout mon bien, à condition que vous m'en rendrez*

ce qu'il vous plaira"), lo que le hace concluir que:

"Il n'y a qu'un contract dans l'Etat, c'est celui de l'association; & celui-là seul en exclut tout autre. On ne sauroit imaginer aucun Contract public, qui ne fut une violation du premier."

El capítulo XVII reconoce que se expresan como leyes los dos actos de creación del Gobierno por el Soberano y de elección de sus jefes por el pueblo. Rousseau lo resuelve acudiendo al modelo inglés, que, como vemos, reaparece en todo el *Contrato social*, por lo que diríamos no es más que *une pirouette*.

"La difficulté est d'entendre comment on peut avoir un acte de Gouvernement avant que le Gouvernement existe, & comment le Peuple, qui n'est que Souverain ou sujet, peut devenir Prince ou Magistrat dans certaines circonstances.

C'est encore ici que se découvre une de ces étonnantes propriétés du corps politique, par lesquelles il concilie des opérations contradictoires en apparence. Car celle-ci se fait par une conversion subite de la Souveraineté en Démocratie; en sorte que, sans aucun changement sensible, & seulement par une nouvelle relation de tous à tous, les Citoyens devenus Magistrats passent des actes

généraux aux actes particuliers, & de la loi à l'exécution."

El capítulo XVIII, que concluye el Libro III, resume de la forma siguiente:

"De ces éclaircissemens il résulte en confirmation du chapitre XVI. que l'acte qui institue le Gouvernement n'est point un contract mais une Loi, que les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maitres du peuple mais ses officiers, qu'il peut les établir & les destituer quand il lui plait, qu'il n'est point question pour eux de contracter mais d'obéir, & qu'en se chargeant des fonctions que l'Etat leur impose ils ne font que remplir leur devoir de Citoyens,

sans avoir en aucune sorte le droit de disputer sur les conditions."

Por lo que Rousseau extiende este concepto al gobierno monárquico, diciendo que, igualmente ahí, es de forma temporal que el pueblo elige poner en manos hereditarias el poder (lo que no deja de parecer curioso - al menos en la pregunta de cómo después se le quita -).

De hecho, Rousseau evoca que es peligroso este cambio, no olvidemos que su propuesta se hace bajo y dentro del régimen monárquico, por lo cual no lo puede o sabe negar totalmente ("*Il est vrai que ces changemens sont toujours dangereux, & qu'il ne faut jamais toucher au Gouvernement établi*

que lors qu'il devient incompatible avec le bien public").

Concluye el capítulo y el Libro III diciendo que, en todos casos, y cualquiera que sea la forma empleada, o el sistema, todo Gobierno es bajo el mandato del pueblo, por lo que éste siempre, hasta en el caso monárquico entonces, puede revocarlo, y por lo que, volviendo a las asambleas del pueblo (es obvio que Rousseau, como la mayoría de los filósofos de su tiempo, piensa en un modelo al estilo inglés de monarquía parlamentaria) deben hacerse siempre, sin excepción, y siempre empezar por las dos preguntas:

"L'ouverture de ces assemblées qui n'ont pour objet que le maintien du traité social, doit toujours se faire par deux propositions qu'on ne puisse jamais supprimer, & qui passent séparément par les suffrages.

La premiere; "s'il plait au Souverain de conserver la présente forme de Gouvernement."

La seconde; "s'il plait au Peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés."

2.4. Lectura y tema del Libro IV del *Contrato social*: del sufragio, las elecciones y la religión civil, así como de la voluntad general y de los medios de protegerla desde el Estado (con ejemplo en los Tribuno, dictadura y censura romanos)

El capítulo I del IVo y último Libro de *Du Contrat social* afirma que el contrato social es indestructible, por lo que necesita de pocas leyes, y agrega que en los Estados mal gobernados, se crean leyes injustas para callar la voz de la mayoría. Es cuando el Estado sólo subsiste de forma artificial, comprando la voluntad individual por dinero:

" Enfin quand l'Etat, près de sa ruine ne subsiste plus que par une forme illusoire & vaine, que le lien social est rompu dans tous les cœurs, que le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public; alors la volonté générale devient muette, tous guidés par des motifs secrets n'opinent pas plus comme Citoyens que si l'Etat n'eut jamais existé, & l'on fait passer fausement sous le nom de Loix des décrets iniques qui n'ont pour but que l'intérêt particulier.../...

S'ensuit-il de-là que la volonté générale soit anéantie ou corrompue? Non, elle est toujours constante, inaltérable & pure; mais elle est subordonnée à d'autres qui l'emportent sur elle. Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien

qu'il ne peut l'en séparer tout-à-fait, mais sa part du mal public ne lui paroît rien, auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre intérêt tout aussi fortement qu'aucun autre. Même en vendant son suffrage à prix d'argent il n'éteint pas en lui la volonté générale, il l'élude. La faute qu'il commet est de changer l'état de la question & de répondre autre chose que ce qu'on lui demande: En sorte qu'au lieu de dire par son suffrage, il est avantageux à l'Etat, il dit, il est avantageux à tel homme ou à tel parti que tel ou tel avis passe. Ainsi la loi de l'ordre public dans les assemblées n'est pas tant d'y maintenir la volonté

générale, que de faire qu'elle soit toujours interrogée & qu'elle réponde toujours."

En el capítulo II, Rousseau se preocupa del sufragio: dice varias cosas importantes de recordar, tanto porque conforman el núcleo de su opinión sobre el contrato social, como porque actúan en - o al menos tienen que ver con - nuestra concepción del mismo. Dice que más unanimidad se ve en los debates más se ve dominar la voluntad popular.

"On voit par le chapitre précédent que la maniere dont se traittent les affaires générales peut donner un indice assez sûr de l'état actuel des mœurs, & de la santé

du corps politique. Plus le concert regne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers & le déclin de l'Etat."

A menos que el servilismo encubra la realidad de las oposiciones y presente una falsa unanimidad:

"A l'autre extrémité du cercle l'unanimité revient. C'est quand les citoyens tombés dans la servitude n'ont plus ni liberté ni volonté. Alors la crainte & la flatterie changent en acclamations les

suffrages; on ne délibere plus, on adore ou l'on maudit. Telle étoit la vile maniere d'opiner du Sénat sous les Empereurs."

Vuelve a recordar, aunque no viene según nuestro parecer al caso, que el único contrato es el social. Pero agrega que hay quiénes pueden no aceptarlo, volviéndose simplemente extraños al contrato que vincula a todos los demás.

"Si donc lors du pacte social il s'y trouve des opposans, leur opposition n'invalide pas le contract, elle empêche seulement qu'ils n'y soient compris; ce sont des étrangers parmi les Citoyens. Quand l'Etat est institué le consentement est

dans la résidence; habiter le territoire c'est se soumettre à la souveraineté."

Esto implica que todos los contractantes del pacto social acepten cualquier decisión que se de en la asamblea, porque representa la voz de la mayoría, aún cuando va contra lo que ellos creen.

"Comment les opposans sont-ils libres & soumis à des loix auxquelles ils n'ont pas consenti?"

Je reponds que la question est mal posée. Le Citoyen consent à toutes les loix, même à celles qu'on passe malgré lui, & même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelque'une. La volonté

constante de tous les membres de l'Etat est la volonté générale; c'est par elle qu'ils sont citoyens & libres ("A Genes on lit au devant des prisons & sur les fers des galériens ce mot Libertas. Cette application de la devise est belle & juste. En effet il n'y a que les malfaiteurs de tous états qui empêchent le Citoyen d'être libre. Dans un pays où tous ces gens-là seroient aux Galeres, on jouiroit de la plus parfaite liberté.")"

Hay dos formas principales de sufragar los votos: una rápida, más propicia para el comercio, que aguanta una diferencia de sólo un voto; la otra, más adecuada a las leyes, que implica mayor tiempo, impone también que la

unanimidad sea casi total para que pueda ser aprobada.

"Deux maximes générales peuvent servir à régler ces rapports: l'une, que plus les délibérations sont importantes & graves, plus l'avis qui l'emporte doit approcher de l'unanimité: l'autre, que plus l'affaire agitée exige de célérité, plus on doit resserrer la différence prescrite dans le partage des avis; dans les délibérations qu'il faut terminer sur le champ l'excédant d'une seule voix doit suffire. La première de ces maximes paroît plus convenable aux loix, & la seconde aux affaires. Quoiqu'il en soit, c'est sur leur combinaison que s'établissent les

meilleurs rapports qu'on peut donner à la pluralité pour prononcer."

El capítulo III se ocupa de la elección de los gobernantes, y, siguiendo Montesquieu, propone dos formas: la suerte, que no aflige a nadie porque es el azar que produce la elección, no la voz del pueblo; por lo que Rousseau como su predecesor la ve más propia de la democracia, ya que la función de Magistrado es una carga. Sin embargo, aquello desdice lo que planteaba en el capítulo V del Libro III acerca del mérito, que define la aristocracia original.

Sin embargo, aquí expone que en el sistema aristocrático, como se daba en

Venecia, que vuelve a citar, considerándolo como sistema mixto, la elección se hace por selección, es decir dentro de la misma clase.

Según Rousseau, volviendo al sistema suizo, en democracia, no hay necesidad de selección:

"Il est certain qu'ôtant l'extrême disparité des deux Républiques, la bourgeoisie de Genève représente exactement le Patriciat Vénitien, nos natifs & habitans représentent les Citadins & le peuple de Venise, nos paysans représentent les sujets de terre-ferme: enfin de quelque maniere que l'on considère cette République, abstraction faite de sa grandeur, son Gouvernement

n'est pas plus aristocratique que le notre. Toute la différence est que n'ayant aucun chef à vie, nous n'avons pas le même besoin du sort."

En realidad, la situación suiza es oligárquica.

*** Siguiendo su demostración, Rousseau supone que en la democracia, como todos llegarán a tener, por la igualdad las mismas cualidades, es decir que de la igualdad surge la identidad, el proceso de elección por "*choix*" o por "*sort*" no tiene mucha importancia.

En cuanto al sistema monárquico, como es el Soberano que elige su Gobierno, no hay elección, recuerda finalmente Rousseau.

El capítulo IV se detiene abundantemente en la organización romana y su división por grupos étnicos, después también por clase social y por edad, división que era representada en cada comicio de los romanos, es decir en las asambleas de cada grupo específico.

El capítulo V trata del "*Tribunat*", que sirve para resolver los conflictos entre ciudadanos, de manera neutra. Sin embargo, por su carácter permanente, que Rousseau desaconseja, y por la desmultiplicación de sus miembros, llegó a pervertirse y volverse tiránico en Roma.

El capítulo VI se dedica a mostrar cómo, cuando falla el Gobierno y pierde control sobre sí mismo, una forma de redención es otorgando una autoridad

momentánea, por encima de toda ley - que, pervertida, debe un tiempo no poder ni darse ni cambiarse -, a un Dictador, lo que hicieron los Romanos, con todo lo que implica de peligro para el restablecimiento de la igualdad social.

El capítulo VII se dedica al otro medio de restablecimiento del orden según Rousseau: la censura.

El capítulo VIII intenta explicar la aparición de la religión, asimilando el politeísmo (que, en realidad, es la forma primaria de dar orden al mundo otorgándole poder y fuerza a cada objeto, dentro de un pensamiento animista) a la imposibilidad de los bandos a ponerse bajo el mismo jefe en las guerras.

"Deux peuples étrangers l'un à l'autre, & presque toujours ennemis, ne purent longtems reconnoître un même maître; Deux armées se livrant bataille ne sauroient obéir au même chef. Ainsi des divisions nationales resulta le polythéisme, & delà l'intolérance théologique & civile qui naturellement est la même, comme il sera dit ci-après."

Lo que es ignorar también la identidad frecuente entre los dioses de las distintas religiones, en cada época y entre lugares cercanos.

"Mais c'est de nos jours une érudition bien ridicule que celle qui roule sur l'identité des Dieux de diverses nations;

comme si Moloch, Saturne, & Chronos pouvoient être le même Dieu; comme si le Baal des Phéniciens, le Zeus des Grecs & le Jupiter des Latins pouvoient être le même; comme s'il pouvoit rester quelque chose commune à des Etres chimériques portans des noms différens!"

Lo que permite explicar a Rousseau las guerras políticas considerándolas también como teológicas:

"La guerre politique étoit aussi Théologique: les départemens des Dieux étoient, pour ainsi dire, fixés par les bornes des Nations. Le Dieu d'un peuple n'avoit aucun droit sur les autres peuples. Les Dieux des Payens n'étoient

point des Dieux jaloux; ils partageoient entre eux l'empire du monde: Moïse même & le Peuple Hébreu se prétoient quelquefois à cette idée en parlant du Dieu d'Israël. Ils regardoient, il est vrai, comme nuls les Dieux des Cananéens, peuples proscrits, voués à la destruction, & dont ils devoient occuper la place; mais voyez comment ils parloient des divinités des peuples voisins qu'il leur étoit défendu d'attaquer!"

Sin embargo, tiene razón aduciendo que un pacto social relacionaba cada religión o dios con un Estado particular: "*Chaque Religion étant donc uniquement attachée aux loix de l'Etat qui la prescrivait*", es lo que

Durkheim mostrará más tarde, desde la perspectiva sociológica, al evidenciar cómo las prohibiciones religiosas sirven como vínculo y aglutinante social.

Esta lógica sin embargo rousseauniana, que volveremos a encontrar, en el siglo XX en el cinema hollywoodiano, de que los pueblos al conquistar otros lo hacían invitando a los dioses ajenos a desaparecer, igual ocurrió con el imperio romano ante el cristianismo, lo que es históricamente falso, ya que, al contrario, sabemos que fue gracias al imperio y por ser religión de Estado que el cristianismo logró difundirse a como lo hizo.

"Les Romains avant de prendre une place, sommoient ses Dieux de l'abandonner, & quand ils laissoient aux Tarentins leurs Dieux irrités, c'est qu'ils regardoient alors ces Dieux comme soumis aux leurs & forcés de leur faire hommage: Ils laissoient aux vaincus leurs Dieux comme ils leur laissoient leurs loix. Une couronne au Jupiter du capitolétoit souvent le seul tribut qu'ils impositoient.../...

Ce que les payens avoient craint est arrivé; alors tout a changé de face, les humbles Chrétiens ont changé de langage, & bientôt on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde devenir sous un chef visible le plus violent despotisme dans celui-ci."

Con esta lógica absurda, Rousseau intenta recrear, sin lograrlo, a grandes rasgos una historia de la Europa medieval y del mundo musulmán, desde la perspectiva de la oposición entre Estados, y la simbiosis entre lo político y lo religioso, que tampoco demuestra, ni siquiera intenta hacerlo, pasando así de Mahomet a Hobbes y los anglicanos sin ton ni son.

"Cependant comme il y a toujours eu un Prince & des loix civiles, il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflict de jurisdiction qui a rendu toute bonne politie impossible dans les Etats chrétiens, & l'on n'a jamais pu venir à

bout de savoir auquel du maitre ou du prêtre on étoit obligé d'obéir."

Desemboca esta fantasía histórica en la afirmación de la existencia de tres tipos de religiones: la personal (que tendrá tanto éxito en los siglos posteriores), la institucionalizada, y una que, al igual que hablaba de sistemas políticos mixtos, declara también "*mixta*": es la de los Lamas, los Japoneses y los sacerdotes.

La tercera, que no dilucidamos muy bien cuál es, según el modelo antes utilizado hablando de los regímenes políticos, es la peor, la segunda buena ya que asocia el amor de Dios al amor de las

leyes, pero mala en lo que induce los hombres en el error y el fanatismo.

La primera, la que Rousseau llama natural o del cristianismo, entendido dice éste no como el actual sino como el del *Evangelio*, ésta que no tiene ninguna relación con lo político, es la mejor.

"On nous dit qu'un peuple de vrais Chrétiens formeroit la plus parfaite société que l'on puisse imaginer."

Sin embargo, igual que antes nos planteaba la imposibilidad de un sistema político perfecto, nos plantea la imposibilidad de la perfección religiosa, que ya no sería una religión de hombres.

"Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté; c'est qu'une société de vrais chrétiens ne seroit plus une société d'hommes.

Je dis même que cette société supposée ne seroit avec toute sa perfection ni la plus forte ni la plus durable: A force d'être parfaite, elle manqueroit de liaison; son vice destructeur seroit dans sa perfection même.

Chacun rempliroit son devoir; le peuple seroit soumis aux loix, les chefs seroient justes & modérés, les magistrats integres incorruptibles, les soldats mépriseroient la mort, il n'y auroit ni vanité ni luxe; tout cela est fort bien, mais voyons plus loin."

Imaginamos que sería de anges.

"Le Christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du Ciel: la patrie du Chrétien n'est pas de ce monde. Il fait son devoir, il est vrai, mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou mauvais succès de ses soins. Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici bas. Si l'Etat est florissant, à peine ose-t-il jouir de la félicité publique, il craint de s'enorgueillir de la gloire de son pays; si l'Etat déperit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple.

Pour que la société fut paisible & que l'harmonie se maintint, il faudroit que

tous les Citoyens sans exception fussent également bons Chrétiens: Mais si malheureusement il s'y trouve un seul ambitieux, un seul hypocrite, un Catilina, par exemple, un Cromwel, celui-là très certainement aura bon marché de ses pieux compatriotes."

"Mais je me trompe en disant une République Chrétienne; chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le Christianisme ne prêche que servitude & dépendance.../...

Les troupes chrétiennes sont excellentes, nous dit-on. Je le nie. Qu'on m'en montre de telles? Quant-à-moi, je ne connois point de Troupes chrétiennes. On me citera les croisades. Sans disputer sur la

valeur des Croisés, je remarquerai que, bien loin d'être des Chrétiens, c'étoient des soldats du prêtre, c'étoient des Citoyens de l'Eglise; ils se battoient pour son pays Spirituel, qu'elle avoit rendu temporel on ne sait comment. A le bien prendre, ceci rentre sous le paganisme; comme l'Evangile n'établit point une Religion nationale, toute guerre sacrée est impossible parmi les Chrétiens."

Esta digresión lo lleva a abogar por la libertad de opinión, lo que es lógico dentro del concepto general del libro, pero contradice el capítulo sobre la censura considerada desde su particular utilidad para el bien común:

"Mais laissant à part les considérations politiques, revenons au droit, & fixons les principes sur ce point important. Le droit que le pacte social donne au Souverain sur les sujets ne passe point, comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique. Les sujets ne doivent donc compte au Souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté. Or il importe bien à l'Etat que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette Religion n'intéressent ni l'Etat ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale, & aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui."

Una vez más, Rousseau no se decide:

"Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentimens de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidele. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas..."

Se debe de fundar una sociedad libre civilmente, pero con obligaciones de creencias.

"Les dogmes de la Religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante & pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchans, la sainteté du Contract social & des Loix; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul; c'est l'intolérance: elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.

Ceux qui distinguent l'intolérance civile & l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables.../...

Maintenant qu'il n'y a plus & qu'il ne peut plus y avoir de Religion nationale

exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du Citoyen. Mais quiconque ose dire, hors de l'Eglise point de Salut, doit être chassé de l'Etat; à moins que l'Etat ne soit l'Eglise, & que le Prince ne soit le Pontife. Un tel dogme n'est bon que dans un Gouvernement Théocratique, dans tout autre il est."

Sin embargo, el punto final del capítulo es importante: aboga por una religión laíca, por así decir, que acepta la diversidad de cultos, aún teniendo una idea general de la moral.

El capítulo IX y último del Libro IV y del *Du Contrat social* es una cortísima conclusión en forma de apertura, que citamos a continuación:

"Après avoir posé les vrais principes du droit politique & tâché de fonder l'Etat sur sa base, il resteroit à l'appuyer par ses relations externes; ce qui comprendroit le droit des gens, le commerce, le droit de la guerre & les conquêtes, le droit public, les ligues les négociations les traités &c. Mais tout cela forme un nouvel objet trop vaste pour ma courte vue; j'aurois dû la fixer toujours plus près de moi."

3. CRÍTICA Y APORTES A LA LECTURA DE ROUSSEAU

3.1. De las incoherencias del *Contrato social*

A pesar de que la moral general del volumen parece clara, al detenerse en la lectura, también se tiene muchas veces la impresión de que Rousseau da golpes a ciegas, desdiciéndose varias veces, suficientes al menos para que llame la atención.

Así, critica la democracia (capítulo IV del Libro III) a pesar de que, globalmente, parece que es la estructura gubernamental hacia la que tiende su propuesta, en alusión repetida al modelo veneciano, pero también, expresamente, ginebrino en los capítulos VII-VIII del

Libro II, XIII del Libro III y III del Libro IV. De hecho, el carácter de la democracia directa para Rousseau implica dos ideas fundamentales: un Estado pequeño, por ende una organización por ciudades independientes (lo que, en sí, es un modelo medieval - aunque continuado de la antigüedad, de la cual, en vez de la más cercana edad media, prefiere extraer el ejemplo en el capítulo XIII del Libro III - , edad media que, sin embargo, critica Rousseau dos capítulos después, en el capítulo XV del mismo Libro III, por ser al origen del sistema representativo).

Más generalmente esta crítica tiene que ver con la idea, repetida en varias partes del volumen de que se dispersa - o

pierde - la causa colectiva cuando más voluntades hay en las cosas públicas. Lo ilustra en el caso de la desmultiplicación de los Magistrados (capítulo III del Libro III), a pesar de que, al contrario maldice el sistema representativo, prefiriéndole varias veces el directo: en el capítulo XV del Libro III; así como en la mayoría de los capítulos del Libro IV, dedicados al sufragio, en particular directo conforme el modelo griego y romano antiguo, como mejor forma de gobierno (el capítulo IV del Libro IV se detiene en los comicios romanos, mientras que los capítulos anteriores II y III tratan del sufragio en general).

Asimismo aboga por la necesidad de que los ministros del gobierno sean

elegidos por sus cualidades, que hace mejor el sistema electivo a imitación ahí también de los antiguos, según el capítulo V del Libro III, lo que es contradicho en el capítulo III del Libro IV, donde piensa que es el azar la mejor forma de elegir a los representantes del pueblo, más aún cuando, según él, en la democracia, la igualdad de derecho llega, finalmente, a una identidad de cualidades (por educación) entre todos los miembros.

Dentro de esta definición aleatoria del modelo democrático, critica, contradictoriamente, el principio de elección popular atacando a la Revolución inglesa al final del capítulo II del Libro, y denunciando a Cromwell

como un ser egoísta en el largo capítulo VIII del Libro IV.

En el capítulo II del Libro III, empieza asumiendo que el cuerpo de los magistrados tiene que ser pequeño para evitar la dilución en las voluntades individuales, para después criticar que la relación entre gobierno y pueblo siempre es en desfavor del pueblo, un pequeño número de voluntades e intereses gobernando sobre una gran mayoría impotente.

En este mismo capítulo, expresa lo que debe ser el Príncipe o colegio de magistrados, primero dedicados al bien común antes que al particular, pero enseguida, como arrepitiéndose de evocar una propuesta tan lejos de la realidad

objetiva, expresa que un sistema así regido no puede existir en la tierra, ya que sería un ideal y que, según la "*ley natural*", más condensado está el poder más egoísta.

Por lo que, sin duda, después de haber propuesto primero al Soberano en los capítulos I y II del Libro II, como irrevocable en su función, se dedica posteriormente (capítulos XI-XII del Libro III y V del Libro IV) a insistir, directa (capítulo V del Libro IV) e indirectamente (capítulos XI-XII del Libro III, mediante la idea de que el soberano debe reafirmar siempre las leyes existentes para que sobreviva la sociedad en la que existe y ellas también), sobre la necesidad de que las autoridades

no sean permanentes para evitar que se vuelvan tiránicas. Es la misma idea que crea su odio hacia el principio hereditario, criticado repetidamente en los capítulos V, VI, y XVIII del Libro III.

En el capítulo V del Libro III no logra definir precisamente si la parte legislativa le deviene al Príncipe, lo que sin embargo se induce de los capítulos anteriores, o al soberano (o al pueblo, como expresa en el capítulo I del Libro III). Por consiguiente, tampoco está claro a quién le toca la ejecución de la ley, es decir el ámbito ejecutivo: lo atribuye tanto al uno como al otro. Sin embargo, sabemos que en Montesquieu, del que se reivindica varias veces en el volumen, lo legislativo es a los magistrados, lo

ejecutivo al soberano y su administración. Sin duda, lo que ocurre ahí es que Rousseau no determina tampoco claramente si el consejo de magistrados es una corte (varias veces lo asocia con un Tribunal, modelo que estudia entre los romanos en el capítulo V del Libro IV), una instancia creadora de la ley (capítulo VII del Libro II) o una administración (capítulo V del Libro III).

A como no se decide sobre la estabilidad del soberano ante sus sujetos, o entre los méritos respectivos del sistema monárquico y del sistema democrático, le da también primero una voluntad más fuerte que la de los demás, a quiénes representa (capítulos IX del Libro I, I y II del Libro II), y hasta

sagrada e inviolable (capítulo IV del Libro II, hasta santo en el capítulo VII del Libro I: "*le Souverain ne tirant son être que de la sainteté du contract*"), después no vale más que cualquier otro ciudadano (capítulo XIV del Libro III).

Ahí también, sospechamos que la confusión - de la que Rousseau no es inconsciente, ya que pide al lector paciencia para no tildarlo de contradicción (nota del capítulo IV del Libro II: "*Lecteurs attentifs, ne vous pressez pas, je vous prie, de m'accuser ici de contradiction. Je n'ai pu l'éviter dans les termes, vû la pauvreté de la langue; mais attendez.*") - proviene del hecho de que, a la vez, Rousseau considera el soberano como una persona (en este

mismo capítulo IV del Libro II, véase el pasaje al que remite la nota antes citada: "*les droits respectifs des Citoyens & du Souverain*") y como un concepto abstracto, peor aún sometido al contrato social del que es el garante (capítulo I del Libro II):

"Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, & que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté.../...

Le Souverain peut bien dire, je veux actuellement ce que veut un tel homme ou du moins ce qu'il dit vouloir; mais il

ne peut pas dire; ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore; puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour l'avenir, & puisqu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut. Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple; à l'instant qu'il y a un maître il n'y a plus de Souverain, & dès lors le corps politique est détruit."

Es más claro aún en el último párrafo del capítulo VI del Libro I, cuando intenta buscar el origen del "*pacto social*":

"A l'instant, au lieu de la personne particuliere de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral & collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moicommun, sa vie & sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de Cité, & prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres Etat quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de peuple, & s'appellent en

particulier Citoyens comme participans à l'autorité souveraine, & Sujets comme soumis aux loix de l'Etat. Mais ces termes se confondent souvent & se prennent l'un pour l'autre; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision."

De ahí que, a inicios del siguiente capítulo VII, se amplifica el problema, la definición (general y arquetípica, como las posteriores de los tipos de gobiernos, lo vimos en detalle) volviéndose confusa, propone que el gobernado es parte del gobierno (principio democrático) a la vez que es, ya, sometido a la fuerza superior del poder (principio que no es obligatoriamente democrático):

"On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, & que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, & comme membre de l'Etat envers le Souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi, ou envers un tout dont on fait partie.

Il faut remarquer encore que la délibération publique, qui peut obliger

tous les sujets envers le Souverain, à cause des deux différens rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé, ne peut, par la raison contraire, obliger le Souverain envers lui-même, & que, par conséquent, il est contre la nature du corps politique que le Souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. Ne pouvant se considérer que sous un seul & même rapport il est alors dans le cas d'un particulier contractant avec soi-même: par où l'on voit qu'il n'y a ni ne peut y avoir nulle espece de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contract social. Ce qui ne signifie pas que ce corps ne puisse fort bien s'engager envers autrui en ce qui ne déroge point à ce contract; car à l'égard

de l'étranger, il devient un être simple, un individu.

Mais le corps politique ou le Souverain ne tirant son être que de la sainteté du contract ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif, comme d'aliéner quelque portion de lui-même ou de se soumettre à un autre Souverain. Violer l'acte par lequel il existe seroit s'anéantir, & ce qui n'est rien ne produit rien."

Al contratar esta relación, que no es, entonces civil, pero tampoco jurídica, se obliga, porque sino no tendría sentido (lo dice Rousseau al final del capítulo: "*Afin donc que ce pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme*

tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps"), mientras que el "*cuerpo*" (a su vez, concepto una vez más hobbesiano, no explicado, que define tanto el conjunto de los individuos dentro del pacto, como la fuerza superior del conjunto sobre los individuos - es decir, asumiendo que existiera un ser compuesto de todos los hombres, éste tendría mayor poder que cada uno, aunque igual poder a la vez, vimos que Rousseau lo dice también, mientras que el individuo tendría menor poder, como se nos dice aquí, aunque siendo totalmente libre dentro del "*pacto*", y, para que tenga sentido dicho

pacto, si puede quedar libre, es decir disentir, igualmente tiene que ser forzado, ley física, para que el pacto no pierda sentido, ley metafísica, como Rousseau evita de hablar de Bien y de Mal se enfrenta a razones aparentemente puras que no pueden serlo porque la política no lo es, por ende tampoco la organización política, proviene de lo que niega a la vez que lo pone como ley natural: las envidias individuales y los intereses de grupos, a los que alude respecto de los Magistrados, sin duda por experiencia de los conflictos políticos de Ginebra citados por Guglielmo Ferrero, "*Genève et le contrat social*", Société Jean-Jean Rousseau SJJR, *Annales de la Société*, N°23, 1934, Genève, pp. 137-

152 -), el cuerpo en sí, que puede ser todo u cualquier cosa de lo que expuso Rousseau al final del capítulo anterior (individuo, grupo, nada más que no es lo mismo la voluntad de un rey que la de una asamblea o la de una democracia directa, si ni lo es la de un rey a la de un dictador) no se debe nada a sí mismo, porque:

"Il faut remarquer encore que la délibération publique, qui peut obliger tous les sujets envers le Souverain, à cause des deux différens rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé, ne peut, par la raison contraire, obliger le Souverain envers lui-même, & que, par conséquent, il est contre la nature du

corps politique que le Souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. Ne pouvant se considérer que sous un seul & même rapport il est alors dans le cas d'un particulier contractant avec soi-même: par où l'on voit qu'il n'y a ni ne peut y avoir nulle espece de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contract social."

Es porque, y, *post hoc ergo propter hoc*, de ahí que: "le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même" (capítulo I del Libro II), pero enseguida, en la frase siguiente para ser exacto, Rousseau se arrepiente: "le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté./ En

effet, s'il n'est pas impossible qu'une volonté particulière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale; il est impossible au moins que cet accord soit durable & constant; car la volonté particulière tend par sa nature aux préférences, & la volonté générale à l'égalité. Il est plus impossible encore qu'on ait un garant de cet accord quand même il devrait toujours exister; ce ne seroit pas un effet de l'art mais du hazard. Le Souverain peut bien dire, je veux actuellement ce que veut un tel homme ou du moins ce qu'il dit vouloir; mais il ne peut pas dire; ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore; puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour

l'avenir, & puisqu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut. Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple; à l'instant qu'il y a un maître il n'y a plus de Souverain, & dès lors le corps politique est détruit." (ibid.)

Razón por la que no puede sobrevivir el contrato social si el soberano no vuelve a darle permanentemente vigencia, bajo el principio que este soberano que lo es todo, tampoco puede planificar a futuro. Debemos recordar, sin embargo, que entonces se plantea el problema de cómo legislar, porque no se crean leyes, que

sepamos, para que no duren. Hoy todavía se vive bajo el *Código Napoleónico*, en muchos aspectos y en muchas regiones del mundo.

Sin embargo, podemos inducir, por la secuencia de las acciones y poderes que se les da a cada uno que el soberano es un ser todopoderoso, encima de la ley y del legislador: "*A l'égard du droit de faire grace, ou d'exempter un coupable de la peine portée par la loi & prononcée par le juge, il n'appartient qu'à celui qui est au dessus du juge & de la loi, c'est-à-dire au Souverain*" (capítulo V del Libro II), mientras que la ley se somete al orden del que provienen: "*A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les loix de la justice*

sont vaines parmi les hommes; elles ne font que le bien du méchant & le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions & des loix pour unir les droits aux devoirs & ramener la justice à son objet. Dans l'état de nature, où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis, je ne reconnois pour être à autrui que ce qui m'est inutile. Il n'en est pas ainsi dans l'état civil où tous les droits sont fixés par la loi." (capítulo VI del Libro II, es significativo el ejemplo de sucesión hereditaria, porque remite tanto a la monarquía como a la República ginebrina de la época de Rousseau.)

"Le meme raisonnement que faisoit Caligula quant au fait, Platon le faisoit quant au droit pour définir l'homme civil ou royal qu'il cherche dans son livre du regne; mais s'il est vrai qu'un grand Prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand Législateur? Le premier n'a qu'à suivre le modele que l'autre doit proposer. Celui-ci est le mécanicien qui invente la machine, celui-là n'est que l'ouvrier qui la monte & la fait marcher. Dans la naissance des sociétés, dit Montesquieu, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution, & c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques." (capítulo VII del Libro II)

Es decir que, para Rousseau, el soberano es a la vez la persona en que se deposita la soberanía del pueblo, del que es el garante, el representante, y la denominación abstracta.

Son cualidades que, lo vemos, si bien pueden implicarse, también se contradicen en muchos aspectos: concretamente, y siguiendo la misma división de las formas de gobierno mencionada por Rousseau, un soberano como persona representa un sistema monárquico, mientras que la soberanía como conjunto de las voluntades individuales de todos los miembros del pueblo se vuelve una democracia, sea representativa o directa.

Esta misma indecisión general, que vemos en el caso del monarca, es la que no le permite dilucidar totalmente:

1. Lo vimos, si el cuerpo de los magistrados sólo debe, o también puede, contrariamente a la "*ley natural*" según él, obviar sus intereses particulares de individuos y de casta a provecho del bien común, por ende tampoco logra dilucidar - y ni siquiera lo plantea - si el monarca individual tendrá mayor interés personal que colectivo;
2. Si tiene voluntades individuales más que intereses colectivos (capítulo III del Libro II: "*la volonté générale est toujours droite & tend toujours à l'utilité publique: mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la*

même rectitude") el mismo pueblo (considerado sin distinción como lo hará posteriormente Hegel como un conjunto uniforme de lo que llamará "*sociedad civil*" en su *Filosofía del derecho* de 1821 - el "*estado civil*" de Rousseau en el capítulo VIII del Libro I -, pero que demostrará, desde la perspectiva sociológica Pierre Bourdieu que no existe en particular en su texto sobre "*Espacio social y espacio simbólico*", conferencia pronunciada en la Universidad de Todai en octubre de 1989, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Seuil, 1994, trad.: *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 15-16, sub-parte: "*Lo real es relacional*");

3. Si las leyes hechas por el gobierno se identifican con los deseos del pueblo o no (problema planteado pero no resuelto en los capítulos VI y VII del Libro II);
4. Por ende, si la libertad e igualdad de derechos es posible o una simple "*química de especulación*" como lo dicen muchos y según la terminología empleada por el propio Rousseau (capítulo XI del Libro II);
5. Las cualidades de la democracia (capítulo IV del Libro III: "*S'il y avoit un peuple de Dieux, il se gouverneroit Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes*"), según la misma división ideológica entre lo posible y lo absoluto que la empleada en el caso de los magistrados (capítulo II

del Libro III: "*Dans une législation parfaite, la volonté particuliere ou individuelle doit être nulle, la volonté de corps propre au Gouvernement très subordonnée, & par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante & la regle unique de toutes les autres.*" "*Selon l'ordre naturel, au contraire, ces différentes volontés deviennent plus actives à mesure qu'elles se concentrent.*";

6. Tampoco que, en términos similares, las de la monarquía (capítulo V del Libro III: "*Mais s'il n'y a point de Gouvernement qui ait plus de vigueur, il n'y en a point où la volonté particuliere ait plus d'empire & domine plus aisément les autres; tout marche au même but, il*

est vrai; mais ce but n'est point celui de la félicité publique, & la force même de l'Administration tourne sans cesse au préjudice de l'Etat./ Les Rois veulent être absolus, & de loin on leur crie que le meilleur moyen de l'être est de se faire aimer de leurs peuples. Cette maxime est très belle, & même très vraie à certains égards. Malheureusement on s'en moquera toujours dans les Cours.");

7. De ahí que se concreta la problemática insoluble entre los gobiernos para saber cuál es el mejor en la cuestión de la herencia-sucesión-elección (capítulo VI del Libro III: "*Le plus sensible inconvénient du Gouvernement d'un seul est le défaut de cette succession continuelle qui forme dans les deux*

autres une liaison non interrompue. Un Roi mort, il en faut un autre; les élections laissent des intervalles dangereux, elles sont orageuses, & à moins que les Citoyens ne soient d'un désintéressement, d'une intégrité que ce Gouvernement ne comporte gueres, la brigue & la corruption s'en mêlent. Il est difficile que celui à qui l'Etat s'est vendu ne le vende pas à son tour, & ne se dédommage pas sur les foibles de l'argent que les puissans lui ont extorqué. Tôt ou tard tout devient venal sous une pareille administration, & la paix dont on jouit alors sous les rois, est pire que le désordre des interregnes.");

8. Misma dialéctica entre gobiernos simples o mixtos (capítulo VII del Libro III: "*Le*

Gouvernement simple est le meilleur en soi, par cela seul qu'il est simple. Mais quand la Puissance exécutive ne dépend pas assez de la législative, c'est-à-dire, quand il y a plus de rapport du Prince au Souverain que du Peuple au Prince, il faut remédier à ce défaut de proportion en divisant le Gouvernement; car alors toutes ses parties n'ont pas moins d'autorité sur les sujets, & leur division les rend toutes ensemble moins fortes contre le Souverain.");

9. Lo mismo, y en los mismos términos aún, pasa con la religión cristiana, criticada pero asumida (capítulo VIII del Libro IV: "*On nous dit qu'un peuple de vrais Chrétiens formeroit la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Je ne*

vois à cette supposition qu'une grande difficulté; c'est qu'une société de vrais chrétiens ne seroit plus une société d'hommes."); Rousseau propone así una religión tolerante, pero al mismo tiempo, sólo, nos dice, la ley cristiana es buena (insistiendo en "*la douceur du Chrétien*", mal guerrero);

10. Misma oposición entre la apología de la libertad de expresión (en el mismo capítulo VIII del Libro IV) y la apología paralela de la censura (anterior capítulo VII del Libro IV), que empieza con esta frase: "*De meme que la déclaration de la volonté générale se fait par la loi, la déclaration du jugement public se fait par la censure*", ironía más grande todavía si nos acordamos de que *Du*

Contrat social fue censurado, tanto en Francia como en Suiza;

11. Es así, que, mientras, por un lado, el poder del soberano, por la teoría de Rousseau que hemos dicho según la cuál más se presentan voluntades individuales (en los magistrados como en los sistemas de gobierno) más se diluye la atención al bien colectivo a provecho de la atención al bien individual, es en su máxima expresión la monarquía, en dónde, consecutivamente, el bien y la voluntad del monarca se confunde con la de su pueblo ("*Tout au contraire des autres administrations, où un être collectif représente un individu, dans celle-ci un individu représente un être collectif; en sorte que l'unité morale qui constitue le*

Prince est en même tems une unité physique, dans laquelle toutes les facultés que la loi réunit dans l'autre avec tant d'effort se trouvent naturellement réunies./ Ainsi la volonté du peuple, & la volonté du Prince, & la force publique de l'Etat, & la force particuliere du Gouvernement, tout répond au même mobile, tous les ressorts de la machine sont dans la même main, tout marche au même but, il n'y a point de mouvemens opposés qui s'entredétruisent, & l'on ne peut imaginer aucune sorte de constitution dans laquelle un moindre effort produise une action plus considérable. Archimede assis tranquillement sur le rivage & tirant sans peine à flot un grand Vaisseau, me

représente un monarque habile gouvernant de son cabinet ses vastes Etats, & faisant tout mouvoir en paroissant immobile./ Mais s'il n'y a point de Gouvernement qui ait plus de vigueur, il n'y en a point où la volonté particulière ait plus d'empire & domine plus aisément les autres; tout marche au même but, il est vrai; mais ce but n'est point celui de la félicité publique, & la force même de l'Administration tourne sans cesse au préjudice de l'Etat./ Les Rois veulent être absolus, & de loin on leur crie que le meilleur moyen de l'être est de se faire aimer de leurs peuples. Cette maxime est très belle, & même très vraie à certains égards."), por el otro concibe la fuerza democrática en sustencia como contraria

al poder del soberano por lo que éste la teme (capítulo XIV del Libro III: *"A l'instant que le Peuple est légitimement assemblé en corps Souverain, toute jurisdiction du Gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, & la personne du dernier Citoyen est aussi sacrée & inviolable que celle du premier Magistrat, parce qu'où se trouve le Représenté, il n'y a plus de Représentant.../... Ces intervalles de suspension où le Prince reconnoit ou doit reconnoitre un supérieur actuel, lui ont toujours été redoutables, & ces assemblées du peuple, qui sont l'égide du corps politique & le frein du Gouvernement, ont été de tout tems*

l'horreur des chefs"). Asimismo se confunde en Rousseau (por un razonamiento del tipo *post hoc ergo propter hoc*), lo vemos, por una parte, la apología de la monarquía por la reducción del número de gobernantes, y, por otra, la apología de la democracia directa como forma absoluta de representación del bien colectivo en sistemas pequeños. Es decir que la similitud aparenta para él la identidad.

12. La contraposición de aquello es, desde la perspectiva del ciudadano, por un lado, criticando a Grotius (capítulo IV del Libro I: "*Enfin c'est une convention vaine & contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue & de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il pas*

clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger, & cette seule condition sans équivalent sans échange n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte? Car quel droit mon esclave auroit-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient, & que son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens.?"), la afirmación de que debe abdicar sus derechos personales a provecho del bien individual y colectivo (capítulos IV a VII del Libro I), dentro de una visión hobbesiana del cuerpo estatal como un cuerpo físico (véase la imagen del capítulo VI: "*Chacun de nous met en commun sa personne & toute sa puissance sous la suprême direction de la*

volonté générale; & nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.", o el entero capítulo VII: "*On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, & que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, & comme membre de l'Etat envers le Souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi, ou envers un tout dont on fait partie./ Il*

faut remarquer encore que la délibération publique, qui peut obliger tous les sujets envers le Souverain, à cause des deux différens rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé, ne peut, par la raison contraire, obliger le Souverain envers lui-même, & que, par conséquent, il est contre la nature du corps politique que le Souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. Ne pouvant se considérer que sous un seul & même rapport il est alors dans le cas d'un particulier contractant avec soi-même: par où l'on voit qu'il n'y a ni ne peut y avoir nulle espece de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contract social. Ce qui ne signifie pas que ce corps ne puisse fort

bien s'engager envers autrui en ce qui ne déroge point à ce contract; car à l'égard de l'étranger, il devient un être simple, un individu./ Mais le corps politique ou le Souverain ne tirant son être que de la sainteté du contract ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif, comme d'aliéner quelque portion de lui-même ou de se soumettre à un autre Souverain. Violer l'acte par lequel il existe seroit s'anéantir, & ce qui n'est rien ne produit rien./ Sitot que cette multitude est ainsi réunie en un corps, on ne peut offenser un des membres sans attaquer le corps; encore moins offenser le corps sans que les membres s'en ressentent. Ainsi le devoir & l'intérêt obligent également les

deux parties contractantes à s'entraider mutuellement, & les mêmes hommes doivent chercher à réunir sous ce double rapport tous les avantages qui en dépendent./ Or le Souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur; par conséquent la puissance Souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, & nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le Souverain, par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être."), y por otra, en el mismo capítulo IV del Libro I, la imposibilidad por cualquier hombre de otorgar lo que, según los otros

filósofos, no es suyo: la libertad (*"Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde & inconcevable; un tel acte est illégitime & nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de foux: la folie ne fait pas droit.../... Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, & c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté."*).

13. La ley, pregonada como hecha por el pueblo (capítulo VI del Libro II: *"Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considere que lui-même, & s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point-de-vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matiere sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi.../... Sur cette idée on voit à l'instant qu'il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des loix, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale; ni si le Prince est au dessus des loix, puisqu'il est membre de l'Etat; ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-*

*même; ni comment on est libre & soumis aux loix, puisqu'elles ne sont que des régistres de nos volontés./ On voit encore que la loi réunissant l'universalité de la volonté & celle de l'objet, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef n'est point une loi; ce qu'ordonne même le Souverain sur un objet particulier n'est pas non plus une loi mais un décret, ni un acte de souveraineté mais de magistrature..../... Les loix ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le Peuple soumis aux loix en doit être l'auteur"), en realidad debe ser por otros, porque el pueblo no puede saber lo que quiere (*ibid.*: "De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il*

ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paroître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux & les tems, balancer l'attrait des avantages présens & sensibles, par le danger des maux éloignés & cachés. Les particuliers voyent le bien qu'ils rejettent: le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides: Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l'autre à connoître ce qu'il veut.").

La indecisión general que vemos en el volumen hace que Rousseau se ve obligado en recurrir a la idea de sistemas mixtos para solventar las dificultades que encuentra: tanto la modelización política (capítulo VII del Libro III, enteramente dedicado a "*los gobiernos mixtos*") como en el sistema electivo (capítulo III del Libro IV). Sistema mixto que tenemos también atribuido a la religión (capítulo VIII del Libro IV).

3.2. De las sutilezas y los antecedentes del sistema rousseauista

Podemos aducir que las incertidumbres de Rousseau se deben a varios fenómenos, entre los cuales cierta sutileza de su pensamiento, por la que se detiene a evidenciar los distintos modelos de los objetos que estudia, aunque siempre desde un modelo aparentemente preformateado:

Los gobiernos, que divide en tres: democrático, aristocrático y monárquico (capítulos IV a VI del Libro III, se nota que, en la misma sucesión dentro del volumen, es significativa la posición última del que considera, según nos dice, como el mejor), a estas tres formas agrega los gobiernos mixtos (capítulo VII

del Libro III); igualmente son tres los capítulos dedicados al sufragio (capítulos II a IV del Libro IV, respectivamente sobre el sufragio, las elecciones y los comicios romanos), y tres a los marcos de protección de la voluntad popular en el mundo antiguo (capítulos V a VII del Libro IV, respectivamente dedicados al Tribuno, la dictadura y la censura), a las cuáles agrega (capítulo VIII del Libro IV) sus reflexiones sobre la necesidad de una "*religión civil*", es decir tolerante, lo que, en términos contemporáneos, reconoceríamos más como un sistema laíco (aunque Rousseau, al igual que no plantea el fin de la monarquía sino más bien una monarquía de estilo inglés, parlamentario, no propone el total

alejamiento de la religión del Estado, sino su comprensión no dogmática y la aceptación de la libertad de pensamiento dentro de la sociedad). El capítulo XII del Libro II trata de tres tipos de relaciones con las leyes: las políticas, de los miembros entre sí o con el cuerpo, y de desobediencia a la ley que sería la ley criminal, a las cuáles agrega una cuarta, que considera como la más importante, ya que sobre ésta se fundan tanto las anteriores como las normas de convivencias dentro del deseo colectivo, que son las costumbres. Tres también son los apetitos de los magistrados y el gobierno en general (individuales, de casta y hacia el bien común, capítulo II del Libro III). Tres los componentes de la

organización social: el soberano, el gobierno y el pueblo, asimismo tres en sentido fenomenista, la relación entre el objeto de la ley y el sujeto de la misma (capítulos VI a VII del Libro II, respectivamente dedicados a la ley, a su medio que es el legislador, y al pueblo que la recibe o del que parte, según la indeterminación rousseauista que vimos). Tres también son los tipos de aristocracia según Rousseau: la natural, la electiva y la hereditaria (capítulo V del Libro III). Y tres tipos de religiones: la personal, la institucionalizada y la mixta que es la del sacerdote si entendemos bien lo que plantea Rousseau (capítulo VIII del Libro IV).

Evidentemente, como dijimos, hay varias razones a estas sutilezas, que a veces aclaran el concepto (como en el caso monárquico u legal, o de los tipos de gobierno) y a veces simplemente lo hacen más opaco (caso de la diferencia entre los papeles legislativo y ejecutivo del gobierno y del soberano, y entre soberano y soberanía, o de los regímenes llamados "*mixtos*" por Rousseau, en política o en religión).

Parte es, acabamos de decirlo, la pertinencia y agudez del estudio de Rousseau aplicando a entender su material.

Parte es la incertidumbre del autor, lo hemos mostrado también, debida a dos causas distintas: por ejemplo en el caso

de la historia de las religiones o de la propiedad y el nacimiento del gobierno, que la técnica histórica era en la época de Rousseau todavía en pañales y por ende en sus balbuceos y poca precisa. (Aún cuando Rousseau, en particular en *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de 1755, pretende, como los demás filósofos, basarse en ella, para entender la evolución humana, pero, por la razón que acabamos de mencionar, es que, sin saber cómo explicar realmente este pasaje, hay una ruptura brutal entre la Primera y la Segunda Parte del *Discours*, la Primera hablando del hombre salvaje, mientras la Segunda empieza ya por la propiedad existente, sin que se haya explicado cuál

fue el proceso de pasaje entre los dos estados de la humanidad, revelando, no un olvido, sino una imposibilidad del estado de las ciencias, que hace que, como la física pura y la física cuántica hoy inventan teorías sin molestarse en comprobarlas, la filosofía política habla de la aparición de la propiedad, sin seriamente poder ubicar tal aparición, ni explicarla, más allá de una *image d'Épinal* popularizada por los filósofos de los siglos XVII a XIX, de una humanidad sin convención ni grupos que, de repente, se juntaría sin razón, ya que de antes tenía a las bestias salvajes azuzándola, en provecho de no se sabe realmente qué, el propio Rousseau lo delata, pensando oponerse a sus predecesores, cuando es

también a sí mismo que critica en los capítulos II a V del Libro I del *Contrato social*).

La otra es, paralela, la retoma por el autor de los autores que lo precedieron, sea que los sigue, lo que es lo más común, o que se distinga de ellos, aunque, todavía cuando pretende oponerse a ellos, muchas veces los sigue, es así el caso con Hobbes, que denuncia, probablemente porque éste piensa que el hombre es naturalmente malo y que la sociedad le da el marco de mejorarse, mientras Rousseau cree en el "*buen salvaje*". Conocemos la famosa frase del tercer *Diálogo* de *Rousseau Juge de Jean-Jacques* (Cazin, 1782, Tome Second, p. 224):

"La nature a fait l'homme heureux & bon, mais la société le déprave & le rend misérable." Dedicada a esta temática dos textos enteros: *Discours sur les sciences et les arts* (1750) y el ya citado *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

No obstante, es de Hobbes la idea, implícita en *Du contrat social*, que dicho contrato es un sistema de contención de las pulsiones y los deseos individuales, que permite a todos convivir en paz. Ya se encuentra desde Grotius. Tanto la concepción que Rousseau tiene del contrato social, que describe numerosas veces dentro de la dialéctica entre el bien común y los intereses individuales, como

la expresión del origen de la propiedad, que será tan central en Proudhon o Marx y Engels, devienen de los autores que en el volumen el propio Rousseau cita como sus fuentes, en distintos pasajes: Grotius, predecesor de todos los demás, con su *Derecho de la guerra y de la paz* (1625), citado en los capítulos I, II, IV y V del Libro I. Hobbes (citado en el capítulo II del Libro I y criticado en el capítulo VIII del Libro IV), autor de *Leviatán* (1651), pero también de *De Cive* o *Del Ciudadano* (1651, que contiene la famosa afirmación "*Homo homini lupus est*": "*To speak impartially, both sayings are very true; That Man to Man is a kind of God; and that Man to Man is an errant Wolfe. The first is true, if we compare Citizens*

amongst themselves; and the second, if we compare Cities", que se encuentra originalmente en el *Asinaria* de Plauto, y que Rousseau cree, equivocadamente, contraria a la suya).

Por consiguiente, y por contraparte, no nos extrañará de que, no sólo los dos primeros Libros del volumen, o la definición de las leyes políticas (capítulo XII del Libro II), como "*del cuerpo entero actuando sobre sí mismo*", sino todo el *Contrato social* apoya la imagen hobbesiana de que el orden social proviene de que el conjunto de los individuos se proclaman como un sólo cuerpo y una sola voluntad.

"Si l'Etat ou la Cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres, & si le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation, il lui faut une force universelle & compulsive pour mouvoir & disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout. Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, & c'est ce même pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté.

Mais outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, & dont la vie & la

liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des Citoyens & du Souverain, & les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes." (capítulo IV del Libro II)

Metáfora corporal y división mente-cuerpo (la primera, el Soberano, "*voluntad*"; el segundo, el Gobierno, "*movimiento*") que toma todo su sentido cuando se trata de organizar el Gobierno para imponer las leyes creadas (capítulo VI del Libro II):

"Par le pacte social nous avons donné l'existence & la vie au corps politique: il

s'agit maintenant de lui donner le mouvement & la volonté par la législation. Car l'acte primitif par lequel ce corps se forme & s'unit ne détermine rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver.

Ce qui est bien & conforme à l'ordre est tel par la nature des choses & indépendamment des conventions humaines."

Obviamente, la otra fuente de Rousseau, por él referenciada explícitamente en el capítulo VIII del Libro III, es Montesquieu, cuya división de los poderes del Estado en *De l'Esprit des Lois* (1748) subyace a las cuestiones tanto de la relación entre el pueblo y sus

gobernantes, como de la división de los poderes legislativo, ejecutivo, y judicial (o "*criminal*", sólo mencionado, de paso, en el capítulo XII del Libro II).

También, no podemos olvidar que, no sólo antiguo, sino platónico, es el modelo republicano rousseauista, en que cada ciudadano debe ser representado en la sociedad.

Sin embargo, tanto las hesitaciones en el volumen sobre casi todo (lo que incluye también la atenta declinación de cada posibilidad y alternativa de los modelos evocados), como la misma enumeración de los antecesores de Rousseau y la aclaración de su reproducción, en varios aspectos significativos de sus tesis, nos induce a

ver, en *Du Contrato social*, más que una propuesta, una descripción de la situación de su época, crítica que, igualmente, podemos hacer a los otros autores referenciados como contrapartes e inspiración de Rousseau.

Lo que, en el caso de Rousseau, ofrece una doble ironía, ya que la descripción de los modelos existentes - que diríamos complaciente en cuanto justifica ambos tipos -, descripción que intuimos, y cuya prueba es la identificación entre el grande con Francia y el modelo monárquico, absolutista, y el pequeño con Suiza y la democracia, fue censurado en ambos países.

El mismo Rousseau se hace la crítica en *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*:

"Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. Les uns n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile. D'autres ont parlé du droit naturel que chacun a de conserver ce qui lui appartient, sans expliquer ce qu'ils entendaient par appartenir; d'autres donnant d'abord au plus fort

l'autorité sur le plus faible, ont aussitôt fait naître le gouvernement, sans songer au temps qui dut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité et de gouvernement pût exister parmi les hommes. Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société. Ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil. Il n'est pas même venu dans l'esprit de la plupart des nôtres de douter que l'état de nature eût existé, tandis qu'il est évident, par la lecture des Livres Sacrés, que le premier homme, ayant reçu immédiatement de Dieu des lumières et des préceptes, n'était point lui-même

dans cet état, et qu'en ajoutant aux écrits de Moïse la foi que leur doit tout philosophe chrétien, il faut nier que, même avant le déluge, les hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de nature, à moins qu'ils n'y soient retombés par quelque événement extraordinaire. Paradoxe fort embarrassant à défendre, et tout à fait impossible à prouver."
 ("Première Partie")

"En découvrant et suivant ainsi les routes oubliées et perdues qui de l'état naturel ont dû mener l'homme à l'état civil, en rétablissant, avec les positions intermédiaires que je viens de marquer, celles que le temps qui me presse m'a fait supprimer, ou que l'imagination ne m'a

point suggérées, tout lecteur attentif ne pourra qu'être frappé de l'espace immense qui sépare ces deux états. C'est dans cette lente succession des choses qu'il verra la solution d'une infinité de problèmes de morale et de politique que les philosophes ne peuvent résoudre. Il sentira que le genre humain d'un âge n'étant pas le genre humain d'un autre âge, la raison pour quoi Diogène ne trouvait point d'homme, c'est qu'il cherchait parmi ses contemporains l'homme d'un temps qui n'était plus: Caton, dira-t-il, périt avec Rome et la liberté, parce qu'il fut déplacé dans son siècle, et le plus grand des hommes ne fit qu'étonner le monde qu'il eût gouverné cinq cents ans plus tôt. En un mot, il

expliquera comment l'âme et les passions humaines, s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de nature; pourquoi nos besoins et nos plaisirs changent d'objets à la longue; pourquoi, l'homme originel s'évanouissant par degrés, la société n'offre plus aux yeux du sage qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations et n'ont aucun vrai fondement dans la nature. Ce que la réflexion nous apprend là-dessus, l'observation le confirme parfaitement: l'homme sauvage et l'homme policé diffèrent tellement par le fond du cœur et des inclinations que ce qui fait le bonheur suprême de l'un réduirait l'autre au désespoir. Le premier

ne respire que le repos et la liberté, il ne veut que vivre et rester oisif, et l'ataraxie même du stoïcien n'approche pas de sa profonde indifférence pour tout autre objet. Au contraire, le citoyen toujours actif sue, s'agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses: il travaille jusqu'à la mort, il y court même pour se mettre en état de vivre, ou renonce à la vie pour acquérir l'immortalité. Il fait sa cour aux grands qu'il hait et aux riches qu'il méprise; il n'épargne rien pour obtenir l'honneur de les servir; il se vante orgueilleusement de sa bassesse et de leur protection et, fier de son esclavage, il parle avec dédain de ceux qui n'ont pas l'honneur de le partager. Quel spectacle

*pour un Caraïbe que les travaux pénibles
et enviés d'un ministre européen!
Combien de morts cruelles ne préférerait
pas cet indolent sauvage à l'horreur
d'une pareille vie qui souvent n'est pas
même adoucie par le plaisir de bien faire?
Mais pour voir le but de tant de soins, il
faudrait que ces mots, puissance et
réputation, eussent un sens dans son
esprit, qu'il apprît qu'il y a une sorte
d'hommes qui comptent pour quelque
chose les regards du reste de l'univers,
qui savent être heureux et contents
d'eux-mêmes sur le témoignage d'autrui
plutôt que sur le leur propre. Telle est,
en effet, la véritable cause de toutes ces
différences: le sauvage vit en lui-même;
l'homme sociable toujours hors de lui ne*

fait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. Il n'est pas de mon sujet de montrer comment d'une telle disposition naît tant d'indifférence pour le bien et le mal, avec de si beaux discours de morale; comment, tout se réduisant aux apparences, tout devient factice et joué; honneur, amitié, vertu, et souvent jusqu'aux vices mêmes, dont on trouve enfin le secret de se glorifier; comment, en un mot, demandant toujours aux autres ce que nous sommes et n'osant jamais nous interroger là-dessus nous-mêmes, au milieu de tant de philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes sublimes, nous n'avons qu'un

extérieur trompeur et frivole, de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur. Il me suffit d'avoir prouvé que ce n'est point là l'état originel de l'homme et que c'est le seul esprit de la société et l'inégalité qu'elle engendre qui changent et altèrent ainsi toutes nos inclinations naturelles."
("Deuxième Partie")

3.3. De las dualidades del modelo rousseauista

En el capítulo VIII del Libro III, Rousseau, afirmando que la libertad no conviene a todos los Estados, expresa que la monarquía conviene a los más grandes, para que el lujo del soberano compense las grandes riquezas producidas.

El capítulo IX puede resumirse en que la buena salud de los Estados se ve a la multiplicación de su población.

Pero, contradictoriamente, el capítulo XIII afirma que sólo los regímenes pequeños son provechosos, ya que en los grandes no son posibles las asambleas frecuentes del pueblo.

Es doblemente contradictoria en el pensamiento del volumen esta

afirmación: primero porque implica que, lo vemos, los Estados en buena salud no deban darse, porque provocan el crecimiento de su población, por ende, de la buena salud de los Estados proviene, a mediano u largo plazo, su debilitamiento. Aunque Rousseau intenta darle una solución a este problema en la larga descripción del sistema romano, que, enfrentado a tal situación, dividió cada vez su población en varios sub-grupos administrativos (capítulo IV del Libro IV).

Por otra parte, al insistir en la importancia de los Estados pequeños para las reuniones frecuentes de ciudadanos, Rousseau contradice su anterior crítica a la democracia, donde

plantea que no es buena porque se multiplica en ella la representación de los intereses individuales (capítulo IV del Libro III: "*Il n'est pas bon que celui qui fait les loix les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour les donner aux objets particuliers.*"), y, asimismo, porque no se puede desatender las cosas económicas a provecho de las políticas (*ibid.*: "*On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, & l'on voit aisément qu'il ne sauroit établir pour cela des commissions sans que la forme de l'administration change.*"), por lo que la democracia es un gobierno sin gobierno (*ibid.*: "*Mais c'est cela même qui rend ce*

Gouvernement insuffisant à certains égards, parce que les choses qui doivent être distinguées ne le sont pas, & que le Prince & le Souverain n'étant que la même personne, ne forment, pour ainsi dire, qu'un Gouvernement sans Gouvernement.").

Es el "*orden natural*" que viene ahí de nuevo, notaremos que de manera muy hobbesiana, explicar la postura de Rousseau (*ibid.*: "*A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable Démocratie, & il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne & que le petit soit gouverné.*"). Por lo que, además de ser proselitista del sistema monárquico u oligárquico,

Rousseau identifica aquí la democracia directa a una forma de lo que él mismo llamará después (capítulo X del Libro III) "*abus du Gouvernement*" (en el título del capítulo):

"Quand l'Etat se dissout, l'abus du Gouvernement, quel qu'il soit prend le nom commun d'anarchie. En distinguant, la Démocratie dégénere en Ochlocratie, l'Aristocratie en Olygarchie; j'ajouterois que la Royauté dégénere en Tirannie, mais ce dernier mot est équivoque & demande explication."

Lo que crea otro problema, cómo se define, concretamente, en Rousseau el concepto de "*tiranía*". En este capítulo la

abarca en el párrafo que sigue directamente a la última citación:

"Dans le sens vulgaire un Tyran est un Roi qui gouverne avec violence & sans égard à la justice & aux loix. Dans le sens précis un Tyran est un particulier qui s'arroe l'autorité royale sans y avoir droit. C'est ainsi que les Grecs entendoient ce mot de Tyran: Ils le donnoient indifféremment aux bons & aux mauvais Princes dont l'autorité n'étoit pas légitime. Ainsi Tyran & usurpateur sont deux mots parfaitement synonymes."

Pero, más profundamente, ¿cómo se puede hablar de tiranía si, en esencia, se

pone como principio - y hemos visto que Rousseau lo hace - que la voluntad del uno es muchas veces la que viene a ser la de muchos?

El menosprecio de Rousseau por el sistema democrático, del que por otra parte hace la apología en todo lo que se refiere al modelo suizo (en los capítulos ya citados), es evidente en el capítulo III del Libro III que trata de la "*División de los Gobiernos*":

"Si dans les différens Etats le nombre des magistrats suprêmes doit être en raison inverse de celui des Citoyens, il s'ensuit qu'en général le Gouvernement Démocratique convient aux petits États, l'Aristocratique aux médiocres, & le

Monarchique aux grands. Cette regle se tire immédiatement du principe; mais comment compter la multitude de circonstances qui peuvent fournir des exceptions?'

De hecho, en el siguiente capítulo IV explica lo que necesita la democracia para poder existir:

"D'ailleurs que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce Gouvernement? Premièrement, un Etat très petit où le peuple soit facile à rassembler & où chaque citoyen puisse aisément connoître tous les autres: secondement, une grande simplicité de mœurs qui prévienne la multitude d'affaires & les discussions

épineuses: Ensuite beaucoup d'égalité dans les rangs & dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne sauroit subsister longtems dans les droits & l'autorité: Enfin peu ou point de luxe; car, ou le luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaires; il corrompt à la fois le riche & le pauvre, l'un par la possession l'autre par la convoitise; il vend la patrie à la mollesse à la vanité; il ôte à l'Etat tous ses Citoyens pour les asservir les uns aux autres, & tous à l'opinion."

En el capítulo III del Libro IV, Rousseau reafirma que la democracia es para los Estados pequeños, y agrega que, de hecho, si bien el sistema electivo es más adecuado a ellas (por todo lo antes

evocado), tampoco será de mucha utilidad, si la igualdad, para él, llega a la identidad de naturaleza e intereses entre todos (lo que prefigura las tesis marxistas y consecutiva), por lo que, deducimos, el mismo sistema que es más adecuado a este tipo de gobierno, pronto le resulta inútil:

"Si l'on fait attention que l'élection des chefs est une fonction du Gouvernement & non de la Souveraineté, on verra pourquoi la voye du sort est plus dans la nature de la Démocratie, où l'administration est d'autant meilleure que les actes en sont moins multipliés.../...

Les élections par le sort auroient peu d'inconvénient dans une véritable Démocratie où tout étant égal, aussi bien par les mœurs & par les talens que par les maximes & par la fortune, le choix deviendrait presque indifférent. Mais j'ai déjà dit qu'il n'y avoit point de véritable Démocratie."

De hecho, el capítulo II del Libro IV, que aborda el problema del sufragio, deja entredicho el mismo:

"On voit par le chapitre précédent que la maniere dont se traittent les affaires générales peut donner un indice assez sûr de l'état actuel des mœurs, & de la santé du corps politique. Plus le concert regne

dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers & le déclin de l'Etat.../...

A l'autre extrémité du cercle l'unanimité revient. C'est quand les citoyens tombés dans la servitude n'ont plus ni liberté ni volonté. Alors la crainte & la flatterie changent en acclamations les suffrages; on ne délibère plus, on adore ou l'on maudit. Telle étoit la vile manière d'opiner du Sénat sous les Empereurs."

No sólo se presenta aquí, respecto del sufragio la misma indecisión que

hemos mostrado en numerosos otros puntos del volumen (los tipos de gobiernos, la preferencia que se le debe de dar, etc.), sino que ahí el autor nos muestra claramente las dos facetas de su indecisión acerca del sistema democrático: primero, si la identidad llega a tal punto (lo que la asemeja, entonces, al sistema monárquico como lo describió anteriormente, donde la ley y la voluntad de uno son los de todos) que ya se vuelven inútiles las asambleas y los votos, por otro la unanimidad cívica no siempre revela la libertad de cada uno en perfecta armonía con todos, sino a menudo la silenciosa y silenciada agonía de las libertades individuales bajo la imposición de lo que, irónicamente,

algunos jefes de partidos extremistas (en concreto Jean-Marie Le Pen) han llamado correctamente "*la dictadura de una pequeña mayoría*" - y lo vemos en las dictaduras circundantes de hoy, dónde se aplaza la voluntad individual bajo el manto de aparentes festividades colectivas de tamaño gigantesco y congregaciones impresionantes -.

Pero la indeterminación de Rousseau no hace sino evidenciar, como lo vemos en el capítulo XVII del Libro III, la complejidad del modelo gubernamental en general:

"La difficulté est d'entendre comment on peut avoir un acte de Gouvernement

avant que le Gouvernement existe, & comment le Peuple, qui n'est que Souverain ou sujet, peut devenir Prince ou Magistrat dans certaines circonstances."

Aquí radica la estructura estática y estatal, como lo intuye Rousseau a repetir que no existe - es decir, también, que no puede existir - de democracia verdadera (capítulos IV del Libro III y III del Libro IV): en la relación dual, permanente, ya lo vimos, entre, por un lado, el soberano y su gobierno, y, por otro, el pueblo y la sociedad.

3.3. El *Contrato social* y las circunstancias de Rousseau: comparación del volumen con el modelo de gobierno ginebrino en el siglo XVIII

Evidente es, para cualquiera que se basa en el modelo del pequeño país suizo y la ciudad ginebrina la insistencia de Rousseau, y su preferencia, por la vida de campo por oposición a la vida de la ciudad, y por el Estado pequeño más que grande, que justifica, en el capítulo IV del Libro IV, desde la moral y la costumbre romanas entendidas por él (tema que desarrolla en el *Discours sur les sciences et les arts*, que le valió la fama, otorgándole el Premio de la Academia de Lyon en 1750 "*Sur cette question proposée par la même Académie: Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer*

les mœurs", Discurso del que Rousseau expresa en el "Avertissement": "Qu'est-ce que la célébrité? Voici le malheureux Ouvrage à qui je dois la mienne. Il est certain que cette Piece, qui m'a valu un prix & qui m'a fait un nom, est tout au plus médiocre, & j'ose ajouter qu'elle est une des moindres de tout ce Recueil. Quel gouffre de miseres n'eût point évité l'Auteur, si ce premier Écrit n'eût été reçu que comme il méritoit de l'être? Mais il falloit qu'une faveur d'abord injuste m'attirât par degrés une rigueur qui l'est encore plus."). Por lo que escribe, en dicho capítulo IV del Libro IV, al que acabamos de remitir:

"De cette distinction des Tribus de la Ville & des Tribus de la campagne

resulta un effet digne d'être observé, parce qu'il n'y en a point d'autre exemple, & que Rome lui dût à la fois la conservation de ses mœurs & l'accroissement de son empire. On croiroit que les Tribus urbaines s'arrogerent bientôt la puissance & les honneurs, & ne tarderent pas d'avilir les Tribus rustiques; ce fut tout le contraire. On connoit le goût des premiers Romains pour la vie champêtre. Ce goût leur venoit du sage instituteur qui unit à la liberté les travaux rustiques & militaires, & reléga pour ainsi dire à la ville les arts, les métiers, l'intrigue, la fortune & l'esclavage.

Ainsi tout ce que Rome avoit d'illustre vivant aux champs & cultivant les terres,

on s'accoutuma à ne chercher que là les soutiens de la République. Cet état étant celui des plus dignes Patriciens fut honoré de tout le monde: la vie simple & laborieuse des Villageois fut préférée à la vie oisive & lâche des Bourgeois de Rome, & tel n'eut été qu'un malheureux prolétaire à la ville, qui, laboureur aux champs, devint un Citoyen respecté. Ce n'est pas sans raison, disoit Varron, que nos magnanimes ancêtres établirent au Village la pépinière de ces robustes & vaillans hommes qui les défendoient en tems de guerre & les nourrissoient en tems de paix. Pline dit positivement que les Tribus des champs étoient honorées à cause des hommes qui les composoient; au lieu qu'on transféroit par ignominie

dans celles de la Ville les lâches qu'on vouloit avilir. Le Sabin Appius Claudius étant venu s'établir à Rome y fut comblé d'honneurs & inscrit dans une Tribu rustique qui prit dans la suite le nom de sa famille. Enfin les affranchis entroient tous dans les Tribus urbaines, jamais dans les rurales; & il n'y a pas durant toute la République un seul exemple d'aucun de ces affranchis parvenu à aucune magistrature, quoique devenu Citoyen."

Y soporta desde la necesidad de sobrevivencia del Estado (capítulo XIII del Libro III):

" Toutefois si l'on ne peut réduire l'Etat à de justes bornes, il reste encore une ressource; c'est de n'y point souffrir de capitale, de faire siéger le Gouvernement alternativement dans chaque ville, & d'y rassembler aussi tour-à-tour les Etats du pays.

Peuplez également le territoire, étendez-y par tout les mêmes droits, portez-y par-tout l'abondance & la vie, c'est ainsi que l'Etat deviendra tout à la fois le plus fort & le mieux gouverné qu'il soit possible. Souvenez-vous que les murs des villes ne se forment que du débris des maisons des champs. A chaque Palais que je vois élever dans la capitale, je crois voir mettre en mazes tout un pays."

Es importante asimismo recordar aquí que el permanente oscilación de Rousseau respecto de los sistemas, entre monárquico y democrático (debiendo señalarse que, por el hecho de que el Libro IV, es decir, la cuarta parte del volumen, está exclusivamente dedicado al sufragio, el modelo apuntado por Rousseau, en base a su comparación, implícita, entre el pequeño país suizo que es el suyo y el gigante vecino francés, es el modelo democrático - aunque aclara para los pequeños países, capítulo II del Libro III -), que dicha hesitación se entiende por el sistema en que le toca vivir, al igual que los demás filósofos, de los cuáles hemos recordado que la mayoría tenían un

mecenas a quién rendir cuentas de sus obras y dedicárselas.

No sólo Rousseau vive en el último momento de la monarquía instaurada en toda Europa, después de la Revolución inglesa del siglo anterior (1642-1689), y poco antes de la francesa (1789-1799), pasando por la Independencia americana (1775-1783), con similares quejas.

Sino que Rousseau, también vive en una sociedad regida por una serie de Consejos ciudadanos, divididos por castas, muy similar a la romana, como se dedica Rousseau a definirla en el capítulo IV del Libro IV sobre "*Los comicios*" romanos. Escribe a este propósito Ferrero:

"Au XVIIIe siècle la population de Genève se divisait en cinq classes: les citoyens, les bourgeois, les habitants, les natifs, les sujets.

Le citoyen devait être le fils d'un citoyen ou d'un bourgeois, et appartenir à la religion réformée. Le bourgeois était celui qui avait obtenu les lettres de bourgeoisie: son fils pouvait devenir citoyen, sous certaines conditions. La classe des habitants se composait d'étrangers, qui avaient été reçus habitants, c'est-à-dire qui avaient obtenu d'habiter la ville. Les natifs étaient les enfants des habitants, nés dans la ville. Les sujets étaient les habitants du territoire, qu'ils y fussent nés ou non.

Les citoyens et les bourgeois étaient les seules classes qui prenaient part au gouvernement, avec cette différence que les citoyens seuls pouvaient parvenir aux principales magistratures. Ensemble, citoyens et bourgeois, composaient le Conseil général ou Conseil souverain. Dans la seconde moitié du xviii^e siècle, le Conseil général avait le pouvoir législatif, le droit de guerre et paix, le droit d'approuver les impôts et d'élire les quatre syndics, dont nous allons voir les fonctions; le droit d'élire les six auditeurs qui formaient le tribunal civil en première instance, le procureur général, sur une présentation en nombre double faite par le Conseil des Deux-Cents. Le nombre des citoyens et des bourgeois

siégeant dans le Conseil général, ne semble jamais avoir excédé 1.600. Les votations que nous connaissons du xviii^e siècle donnent tous jours un quorum qui oscille entre 1.000 et 1.500. Ce sont à peu près les chiffres du Grand Conseil de Venise.

A côté du Conseil général il y avait cinq autres conseils.

Le Petit Conseil ou Conseil des Vingt-Cinq, composé de membres. à vie, avait la haute police et l'administration des affaires publiques; il était juge en dernière instance des procès civils, et juge souverain des causes criminelles; il donnait le droit de bourgeoisie. Seul les citoyens pouvaient en faire partie. Quand il y avait une vacance, le Conseil

présentait deux candidats au Conseil des Deux-Cents dont nous allons parler: celui-ci choisissait. Le petit Conseil était dirigé par 4 syndics, élus annuellement par le Conseil général parmi les membres du petit Conseil sur présentation d'une liste double: les syndics, espèce de ministres, se partageaient toutes les branches de l'administration. Le premier syndic présidait tous les Conseils.

Le Conseil, qui avait conservé la dénomination des Deux-Cents, bien que depuis 1738 le nombre eût été porté à 250, était élu jusqu'en 1768 par le Petit Conseil, qui faisait une promotion chaque fois que la mort avait réduit le nombre des membres à 200. Après 1768, le Conseil général eut le droit d'en élire la

moitié. Il paraît que les bourgeois ont pu en faire partie. En dehors du droit de remplir les vacances du Petit Conseil, dont nous avons déjà parlé, le Conseil des Deux-Cents avait le droit de faire grâce et de battre monnaie; il jugeait en seconde instance les procès civils, présentait au Conseil général les candidats pour les charges de la République et faisait au Petit Conseil toutes les propositions qu'il jugeait convenables au bien de l'Etat; mais il ne pouvait délibérer et prendre des décisions que pour les questions qui étaient portées devant lui par le Petit Conseil.

Il y avait encore le Conseil des Soixante: formé du Petit Conseil et de 35 membres

des Deux-Cents, il était une espèce de Commission des affaires étrangères. Il ne s'assemblait que pour délibérer sur les affaires secrètes et de politique extérieure.

A côté de ces institutions purement politiques, le Consistoire. Composé des pasteurs de la ville et de douze laïques, parmi lesquels les 4 syndics, il surveillait l'orthodoxie et les murs. Il pouvait inviter tout citoyen à paraître devant lui pour se justifier et il pouvait infliger des châtiments. spirituels ou des amendes. A côté du Consistoire, avec une tâche plus modeste, il y avait la Chambre des Réformes, composée d'un syndic et de quelques membres du Petit Conseil et

des Deux-Cents: il surveillait l'exécution des lois somptuaires."

Más aún, esta sociedad, no sólo se rige por Consejos ciudadanos, sino que se divide en clases muy estrictas, las cuáles se concebían dentro de y por su carácter hereditario, el que Rousseau, precisamente, critica en la evolución del sistema aristocrático, que apoya, pero en el que ve la tercera forma del gobierno (capítulo V del Libro III). Nos aclara, correspondientemente Ferrero ginebrino:

"Genève était donc au XVIII^e siècle une république aristocratique et calviniste. Dans la masse de la population il y avait

environ 1.600 personnes - quelques centaines. de familles - qui avaient le droit de gouverner l'Etat et qui par conséquent dominaient le reste de la population. Le principe qui légitimait leur pouvoir était l'hérédité. Ces 1.600 personnes - citoyens ou bourgeois, membres du Petit Conseil, du Conseil des Deux-Cents, ou du Conseil Général - formaient tous ensemble et au milieu du reste de la population, une aristocratie héréditaire.

Mais si Genève était comme Venise, une aristocratie héréditaire, elle se différenciait de Venise doublement: par certains côtés elle était encore plus aristocratique que Venise, par d'autres moins. Nous avons vu que le Petit Conseil

se renouvelait par lui-même, avec l'aide du Conseil des Deux-Cents, qui choisissait entre les deux noms proposés par le Petit Conseil; et que le Conseil des Deux-Cents était jusqu'en 1768 élu par le Petit Conseil. C'était l'opération qu'on appelait «l'emboîtement des Conseils». Il est facile de comprendre comment les deux Conseils devinrent le monopole d'un petit nombre de familles riches et cultivées, qui formaient une aristocratie plus fermée dans l'aristocratie des citoyens et bourgeois - une artistocratie à la deuxième puissance, exactement comme la noblesse sénatoriale de Venise - tandis que la masse des citoyens et bourgeois du Conseil général correspondait à la noblesse barnabotte de

la Serenissima. A chaque création de membres du Petit Conseil ou du Conseil des Deux-Cents, les conseillers en charge demandaient l'admission de leurs frères ou cousins ou fils ou gendres, non à titre de faveur mais comme une sorte de droit, à tel point qu'on prenait et on accueillait de plus en plus les aînés à l'exclusion des cadets, au lieu de tenir compte du mérite personnel. Grâce à ces dispositions on a vu, à certains moments, huit Buisson et trois Trembley dans les Conseils, sans compter les alliés de ces familles."

Es así lógico que Rousseau, que ve el modelo en el que le toca vivir, y lo acepta, pero ve también lo en que se transforma, dónde son pequeños grupos

de intereses que toman el poder sobre las circunstancias y el bien general, que Rousseau, decimos, quiera intuir remiendas para esta forma de gobierno: de ahí que construye este muñeco insostenible, que es que, por un lado la voluntad de todos hace diluirse el bien común en voluntades individuales no provechosas para todos, sino para unos cuantos (lo que está viendo), pero que es sin embargo el sistema democrático (es decir, donde cada uno está representado) pero con una fuerza superior, que, más que el soberano, es el Príncipe, esta organización de Magistrados que cita de Venecia, pero que corresponde, en muchos aspectos, al sistema de los Consejos geneveses.

De la misma manera, Rousseau opone la permanencia en el poder (lo que, como él lo está viendo en Ginebra, provoca la corrupción del sistema en provecho de algunos) con el buen gobierno de todos.

A la vez, le parece, contradictoriamente, porque ve los problemas creados por la toma de poder de ciertos grupos y cierta casta en los Consejos respecto de los demás, que la democracia es más aplicable a los pequeños Estados, mientras que los grandes necesitan mayor reforzamiento de la unicidad del deseo de un soberano. Sin duda, en ello, Rousseau piensa a Suiza como un gran Estado, a pesar de lo que escribía Voltaire. Ferro escribe:

"Un curieux incident survenu en 1734 démontre à quel point ces Conseils étaient dominés par de petits groupes de familles. On avait découvert en cette année une conspiration, faite par quelques membres du Petit Conseil, pour préparer une espèce de coup d'Etat: déferé au Petit Conseil, celui-ci ne put appliquer la loi, qui lui imposait d'écarter du tribunal les parents et les alliés des accusés, parce que «sans eux il aurait été impossible de constituer un nombre suffisant de juges». Inutile de dire que les accusés furent acquittés. Cette aristocratie à la deuxième puissance était le véritable pouvoir dominant de Genève au xviii^e siècle. Il y

avait - il est vrai - le Conseil général ou souverain, avec son pouvoir législatif, le droit de consentir l'impôt, etc. Mais le Petit Conseil, appuyé par le Conseil des Deux-Cents, se trouvait dans une position trop forte pour être gêné sérieusement par le Conseil général. Il était, pour aussi dire, installé sur l'acropole de la Cité; il disposait de tous les pouvoirs essentiels de l'Etat, soit comme corps, soit par l'entremise des syndics qui devaient être toujours choisis parmi les Vingt-Cinq; les familles qui le composaient possédaient la richesse, la culture; l'expérience du gouvernement, la possibilité de s'occuper des affaires publiques; il y avait entre elles un groupe de familles de banquiers qui avaient des

relations dans tous les pays d'Europe et surtout à la cour de Versailles, et qui assuraient à l'oligarchie de Genève l'appui de la France; elles formaient un groupe restreint, et comme toutes les aristocraties présentaient au dehors un front uni, même si à l'intérieur elles étaient déchirées par les haines et les rivalités. La majorité du Conseil général se composait d'artisans, d'horlogers, de bijoutiers, etc., etc., de petits commerçants, de gens appartenant à la classe que nous appelons aujourd'hui la petite bourgeoisie. La famille de Rousseau en est un exemple. Peu riche, préoccupée surtout de sa profession, peu organisée, vivant en partie du travail que les classes riches lui donnaient, cette

majorité se trouvait, même pour la défense de ses droits les plus incontestables, en position d'infériorité, en face de la petite coterie qui, solidement installée au Petit Conseil et au Conseil des Deux-Cents, dominait l'Etat. Celle-ci réussissait à faire approuver par le Conseil général tout ce qu'elle voulait; elle empiétait continuellement sur les droits du Conseil; et comme après 1712 la convocation du Conseil général pour l'action législative dépendait du Petit Conseil (pour l'élection des magistrats le Conseil se réunissait tous les ans de droit), il y a eu de longues périodes où les membres de l'Assemblée souveraine n'eurent pas à se déranger pour aller dans l'Eglise de

Saint-Pierre faire des lois, c'est-à-dire exercer leur souveraineté. Les deux Conseils supérieurs faisaient tout. A ce point de vue, la République de Genève était plus aristocratique que celle de Venise, car à Venise le Grand Conseil, qui correspond au Conseil général de Genève, n'avait pas été réduit à un rôle si subordonné par la noblesse sénatoriale. Il s'est réuni jusqu'aux derniers jours de la République, tous les dimanches; et il a exercé régulièrement tous les pouvoirs que la Constitution lui attribuait. Mais dans cette aristocratie, par certains côtés plus fermée et exclusive que celle de Venise, il y avait ce qu'on chercherait en vain à Venise et peut-être aussi dans les autres Républiques de l'époque: un

premier embryon du droit d'opposition. On peut dire que pour l'Europe continentale le droit d'opposition, que la révolution française devait généraliser en Europe, est né dans la ville de Calvin au sein du Conseil général. Si à Venise tout ce que le gouvernement faisait était par hypothèse parfait et indiscutable, il n'en était pas de même à Genève: les citoyens et bourgeois de modeste condition qui formaient la majorité du Conseil général, si d'habitude ils laissaient faire le Petit Conseil et le Conseil des Deux-Cents, de temps en temps se réveillaient, se rappelaient qu'ils étaient tous ensemble le pouvoir souverain, s'agitaient, se concertaient pour défendre leurs droits, exercer leurs autorité, protester contre

les erreurs, les abus, les vices de la petite coterie dominante, qu'ils fussent vrais ou exagérés.

Pendant le XVIIIe siècle on leur avait reconnu le droit de se réunir armés en plus ou moins grand nombre, de formuler et d'adresser au Petit Conseil et au Conseil des Deux-Cents, des représentations, c'est-à-dire des plaintes ou griefs contre n'importe quelle transgression ou usurpation de l'autorité. Naturellement ce n'était encore qu'un embryon, parce que les limites du droit d'opposition étaient très vagues et élastiques; elles s'élargissaient et se rétrécissaient facilement. La valeur juridique des représentations était très incertaine et fut une des contestations les

plus sérieuses entre les partis: chose plus grave, le Petit Conseil était en même temps le gouvernement contre lequel on faisait opposition et le tribunal criminel, qui pouvait juger quand l'opposition dégénérait en sédition, punissable de peines sévères, en certains cas de mort. Et, surtout dans les moments troublés, le Petit Conseil confondait facilement l'opposition légitime avec la sédition criminelle. Mais sous cette réserve, la ville de Calvin a été dans l'Europe continentale la première où l'opposition au gouvernement, dans le cercle fermé des citoyens et des bourgeois, à l'exclusion des habitants, des natifs et des sujets, a été reconnue comme un droit."

La discusión del Libro IV sobre cómo proteger a la sociedad de su desmoronamiento debe comprenderse a la luz de este último párrafo, así como la indecisión de Rousseau en la mayoría de los temas: como la expresión de la situación del tiempo, en el que no era claro qué era "*justa oposición*" y que "*sedición*", de ahí que, libertario al fin, Rousseau concluye su revisión del caso del Libro IV sobre el sufragio, y las formas desde el gobierno de proteger la integridad nacional por el llamado a una "*religión civil*", normada, pero mínimamente, y tolerante (capítulo VIII):

"Cependant comme il y a toujours eu un Prince & des loix civiles, il a résulté de

cette double puissance un perpétuel conflict de jurisdiction qui a rendu toute bonne politie impossible dans les Etats chrétiens, & l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maitre ou du prêtre on étoit obligé d'obéir.../...

Parmi nous, les Rois d'Angleterre se sont établis chefs de l'Eglise, autant en ont fait les Czars; mais par ce titre ils s'en sont moins rendus les maitres que les Ministres; ils ont moins acquis le droit de la changer que le pouvoir de la maintenir; Ils n'y sont pas législateurs, ils n'y sont que Princes. Par tout où le Clergé fait un corps il est maitre & législateur dans sa patrie. Il y a donc deux puissances, deux Souverains, en Angleterre & en Russie, tout comme ailleurs.

De tous les Auteurs Chrétiens le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vû le mal & le remede, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, & de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais Etat ni Gouvernement ne sera bien constitué. Mais il a dû voir que l'esprit dominateur du Christianisme étoit incompatible avec son système, & que l'intérêt du Prêtre seroit toujours plus fort que celui de l'Etat. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible & de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste & de vrai qui l'a rendue odieuse."

Et, doutant de nouveau:

"Mais je me trompe en disant une République Chrétienne; chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le Christianisme ne prêche que servitude & dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais Chrétiens sont faits pour être esclaves; ils le savent & ne s'en émeuvent gueres; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux.

Les troupes chrétiennes sont excellentes, nous dit-on. Je le nie. Qu'on m'en montre de telles? Quant-à-moi, je ne connois point de Troupes chrétiennes. On me citera les croisades. Sans disputer sur la valeur des Croisés, je remarquerai que,

bien loin d'être des Chrétiens, c'étoient des soldats du prêtre, c'étoient des Citoyens de l'Eglise; ils se battoient pour son pays Spirituel, qu'elle avoit rendu temporel on ne sait comment. A le bien prendre, ceci rentre sous le paganisme; comme l'Evangile n'établit point une Religion nationale, toute guerre sacrée est impossible parmi les Chrétiens.

Sous les Empereurs payens les soldats Chrétiens étoient braves; tous les Auteurs Chrétiens l'assurent, & je le crois: c'étoit une émulation d'honneur contre les Troupes payennes. Dès que les Empereurs furent chrétiens cette émulation ne subsista plus, & quand la croix eut chassé l'aigle, toute la valeur romaine disparut.

Mais laissant à part les considérations politiques, revenons au droit, & fixons les principes sur ce point important. Le droit que le pacte social donne au Souverain sur les sujets ne passe point, comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique. Les sujets ne doivent donc compte au Souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté. Or il importe bien à l'Etat que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette Religion n'intéressent ni l'Etat ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale, & aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui

plait, sans qu'il appartienne au Souverain d'en connoître: Car comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci.

Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentimens de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidele. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincerement les loix la justice, &

d'immoler au besoin sa vie à son devoir.

Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les loix.

Les dogmes de la Religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante & pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchans, la sainteté du Contract social & des Loix; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un

seul; c'est l'intolérance: elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.

Ceux qui distinguent l'intolérance civile & l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés; les aimer seroit haïr Dieu qui les punit; il faut absolument qu'on les ramene ou qu'on les tourmente. Par tout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil, & sitot qu'elle en a, le Souverain n'est plus Souverain, même au temporel; dès lors les Prêtres sont les vrais maitres; les Rois ne sont que leurs officiers."

Citemos de nuevo Ferrero:

"Pendant le XVIIIe siècle on leur avait reconnu le droit de se réunir armés en plus ou moins grand nombre, de formuler et d'adresser au Petit Conseil et au Conseil des Deux-Cents, des représentations, c'est-à-dire des plaintes ou griefs contre n'importe quelle transgression ou usurpation de l'autorité. Naturellement ce n'était encore qu'un embryon, parce que les limites du droit d'opposition étaient très vagues et élastiques; elles s'élargissaient et se rétrécissaient facilement. La valeur juridique des représentations était très incertaine et fut une des contestations les plus sérieuses entre les partis: chose plus

grave, le Petit Conseil était en même temps le gouvernement contre lequel on faisait opposition et le tribunal criminel, qui pouvait juger quand l'opposition dégénérait en sédition, punissable de peines sévères, en certains cas de mort. Et, surtout dans les moments troublés, le Petit Conseil confondait facilement l'opposition légitime avec la sédition criminelle. Mais sous cette réserve, la ville de Calvin a été dans l'Europe continentale la première où l'opposition au gouvernement, dans le cercle fermé des citoyens et des bourgeois, à l'exclusion des habitants, des natifs et des sujets, a été reconnue comme un droit. Cette situation particulière explique la vie agitée de Genève au xviii^e siècle.

C'est une succession d'accalmies et d'orages: de temps en temps le peuple c'est-à-dire la majorité modeste des citoyens et des bourgeois - se réveille, s'agite, demande au Petit Conseil et au Conseil des Deux-Cents des réformes; dans toutes ces luttes on fait couler beaucoup d'encre et pas mal de sang; parfois elles aboutissent à une intervention de la France, de Berne et de Zurich, et toujours à la fin on arrive à une transaction. Les esprits se calment; la situation redevient normale pour vingt ou trente ans; puis on recommence. Les crises les plus graves avant la Révolution française furent au nombre de trois: celle de 1707, terminée par la sanglante réaction dont Pierre Fatio fut victime;

celle de 1734-1738, terminée par l'arbitrage de la France, de Zurich et de Berne, qui donna raison au Conseil général et lui restitua les pouvoirs souverains, usurpés par les deux autres Conseils; celle de 1762-1768, qui assura au Conseil général l'élection de la moitié des membres du Conseil des Deux-Cents, et le droit appelé réélection, c'est-à-dire le droit d'exclure du Petit Conseil, chaque année, quatre de ses membres: ceux qui seraient de cette manière exclus deux fois, ne pourraient plus y rentrer. Genève était, au XVIII^e siècle, une République minuscule. Voltaire disait, je crois, que quand il secouait sa perruque, il poudrait toute la République. Ces luttes se livraient entre une partie de la

population qui vivait sur ce territoire restreint: 1.600 personnes au maximum. Les partis, les idées, les haines, les coups, les ripostes, les martyrs, les bourreaux de ces luttes, tout devait sortir de ces 1.600 citoyens. Tempêtes dans un verre d'eau!... Ces luttes auraient donc dû s'épuiser dans le petit monde qui les engendrait; mourir, pour ainsi dire, dans le lac. Ces petites luttes entre la Ville-haute et la Ville-basse, concentrées sur cette motte de terre, sont au contraire un événement de portée universelle: pourquoi? Parce que c'est de ces luttes qu'est sorti un petit livre, qui devait agiter profondément l'esprit occidental pendant tout le XIXe siècle: le Contrat Social."

De fait, Ferro analyse et conclut, comme nous après lui:

"Ce point a une importance si grande qu'il faut que je m'y arrête un peu. Le Contrat Social est une oeuvre genevoise, inspirée par les institutions de Genève, ses crises, les luttes qu'elles avaient engendrées. Rousseau lui-même l'a dit, avec la plus grande clarté, dans la sixième de ses Lettres écrites de la Montagne, quand il proteste qu'il a écrit le Contrat Social pour proposer au monde comme un modèle les institutions de sa patrie. Il est facile d'ailleurs de reconnaître la République de Genève, comme modèle

sous-entendu, dans la théorie du Contrat Social. Quelle est cette théorie? C'est la distinction du Souverain et du Prince, de l'Etat et du Gouvernement; et le rapport qui existe entre les deux. Le Souverain ou l'Etat est d'après Rousseau le peuple tout entier, qui en se réunissant fait les lois. La loi est un acte authentique de la volonté générale sur un sujet d'intérêt commun, c'est-à-dire de la volonté unique; indivisible de tout le corps social qui aspire à l'ordre, à la justice, à la sécurité. Elle perdrait sa force et cesserait d'être légitime, si l'objet n'importait pas à tous. Par conséquent le pouvoir législatif s'identifie en même temps avec la totalité des citoyens et avec l'essence de la souveraineté. Le véritable

Souverain ou l'Etat est le pouvoir qui fait les lois, c'est-à-dire le peuple, qui seul peut exprimer la volonté générale. Mais il ne suffit pas de faire les lois, il faut aussi les appliquer; et les appliquer à des cas particuliers et individuels, bien que par nature elles soient des prescriptions générales. Le Souverain ou l'Etat qui fait les lois ne peut les appliquer, car ce serait confondre le général avec le particulier. Rousseau formule cet argument philosophique, pour lui décisif, contre la démocratie directe, dans laquelle le peuple fait les lois et les applique. A qui faudrait-il alors confier l'application des lois ? A un organe spécial: le Gouvernement, le pouvoir exécutif; le Prince, l'appelle parfois dans son langage

poétique Rousseau. Mais ce pouvoir tout grand qu'il est n'est plus un pouvoir souverain, il doit être sous l'inspection et la surveillance du pouvoir législatif. Celui qui fait les lois a le droit de veiller à ce qu'elles soient bien appliquées. Sans cette subordination du pouvoir exécutif au pouvoir législatif, l'exécutif n'aurait plus aucun rapport nécessaire aux lois, la loi ne serait qu'un mot, et ce mot ne signifierait rien. «La puissance législative - dit Rousseau (III, 11) - est le coeur de l'Etat, la puissance exécutive en est le cerveau. Le cerveau peut tomber en paralysie et l'individu vivre encore... Mais aussitôt que le coeur a cessé ses fonctions, l'animal est mort». Par conséquent (III, 13): «il ne suffit pas que

le peuple assemblé ait une fois fixé la constitution de l'Etat en donnant la sanction à un corps de loi; il ne suffit pas qu'il ait établi un gouvernement perpétuel, ou qu'il ait pourvu une fois pour toutes à l'élection des magistrats. Outre les assemblées extraordinaires que des cas imprévus peuvent exiger, il faut qu'il y en ait de fixes et de périodiques que rien ne puisse abolir ni proroger, tellement qu'au jour marqué le peuple soit légitimement convoqué par la loi, sans qu'il soit besoin pour cela d'aucune autre convocation formelle. Il n'est pas difficile de retrouver dans ce souverain, investi du pouvoir législatif, le Conseil général de Genève; et de reconnaître dans l'auteur de ces pages un

citoyen de modeste condition, membre de ce Conseil, peu satisfait de sa souveraineté illusoire, irrité par les usurpations du Petit Conseil et du Conseil des Deux-Cents et qui leur distribue des blâmes indirects et des conseils voilés: entre autre le conseil de reconnaître la souveraineté du peuple en convoquant régulièrement le Conseil général. Mais comment Rousseau a-t-il eu l'idée de proposer à tout le monde - même à la France, à l'Angleterre, à l'Empire - comme un modèle cette constitution, dont au fond il était lui aussi mécontent."

Irónicamente, desde su publicación en 1762, *Du Contrat social*, que no

quería elegir tan tangentemente entre ninguno de los modelos de gobiernos, se ve censurado y prohibido, tanto en Francia como en Ginebra.

Es ahí donde reconoceremos el primer Rousseau, de la dedicatoria: "*À la République de Genève*" (y, por seis veces, a sus - en mayúsculas - "*MAGNIFIQUES, TRÈS HONORÉS, ET SOUVERAINS SEIGNEURS*") de *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (anterior de 8 años a *Du Contrat social*), a cuando plasma su opinión de la belleza de los gobiernos existentes y da la razón de ello:

"Je n'aurais point voulu habiter une République de nouvelle institution, quelques bonnes lois qu'elle pût avoir; de peur que le gouvernement autrement constitué peut-être qu'il ne faudrait pour le moment, ne convenant pas aux nouveaux citoyens, ou les citoyens au nouveau gouvernement, l'État ne fût sujet à être ébranlé et détruit presque dès sa naissance. Car il en est de la liberté comme de ces aliments solides et succulents, ou de ces vins généreux, propres à nourrir et fortifier les tempéraments robustes qui en ont l'habitude, mais qui accablent, ruinent et enivrent les faibles et délicats qui n'y sont point faits. Les peuples une fois

accoutumés à des maîtres ne sont plus en état de s'en passer."

Prefigurando su interés por la patria pequeña, en alguna forma irónicamente anti-dariana (tratándose de un autor de un país del Primer Mundo en oposición de visión en ello con un autor del Tercer Mundo del siglo siguiente), nos describe, indirectamente (como lo vimos en las dos Guerras Mundiales) a Suiza:

"J'aurais voulu me choisir une patrie, détournée par une heureuse impuissance du féroce amour des conquêtes, et garantie par une position encore plus heureuse de la crainte de devenir elle-

même la conquête d'un autre État: une ville libre placée entre plusieurs peuples dont aucun n'eût intérêt à l'envahir, et dont chacun eût intérêt d'empêcher les autres de l'envahir eux-mêmes, une république, en un mot, qui ne tentât point l'ambition de ses voisins et qui pût raisonnablement compter sur leur secours au besoin."

Y, de su aprobación de la República como cosa de todos, pero contra los ya mencionados pleitos de poder entre Consejos que asedian la Ginebra de su tiempo:

"J'aurais cherché un pays où le droit de législation fût commun à tous les

citoyens; car qui peut mieux savoir qu'eux sous quelles conditions il leur convient de vivre ensemble dans une même société? Mais je n'aurais pas approuvé des plébiscites semblables à ceux des Romains où les chefs de l'État et les plus intéressés à sa conservation étaient exclus des délibérations dont souvent dépendait son salut, et où par une absurde inconséquence les magistrats étaient privés des droits dont jouissaient les simples citoyens.

Au contraire, j'aurais désiré que pour arrêter les projets intéressés et mal conçus, et les innovations dangereuses qui perdirent enfin les Athéniens, chacun n'eût pas le pouvoir de proposer de nouvelles lois à sa fantaisie; que ce droit

appartînt aux seuls magistrats; qu'ils en usassent même avec tant de circonspection, que le peuple de son côté fût si réservé à donner son consentement à ces lois, et que la promulgation ne pût s'en faire qu'avec tant de solennité, qu'avant que la constitution fût ébranlée on eût le temps de se convaincre que c'est surtout la grande antiquité des lois qui les rend saintes et vénérables, que le peuple méprise bientôt celles qu'il voit changer tous les jours, et qu'en s'accoutumant à négliger les anciens usages sous prétexte de faire mieux, on introduit souvent de grands maux pour en corriger de moindres."

3.4. Aportes a la tendencia rousseauista

3.4.1. Una tendencia

Es evidente, entonces, que la tendencia rousseauista es, como la de los demás autores, y lo vemos si comparamos el Libro I de *Du Contrat social* con la Segunda Parte del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, es:

1. Que la sociedad empieza con la propiedad privada y su repartición;
2. Que la sociedad, consecutiva, se forma para proteger el bien individual.

3.4.2. Primer aporte: De la convivencia viene la conveniencia

Pero, al disentir sobre el punto de partida: es la sociedad que norma la actitud originaria malévolas de los humanos, o ella crea, mediante *la entrada en sociedad*, en ellos actitudes antes jamás conocidas, y finalmente en contra de la sociedad que se establece por el propio fenómeno de la convivencia en sociedad, se acuerdan en el fondo: para Hobbes, el hombre, malo para el hombre, es corregido por la organización social; para Rousseau, el salvaje bueno, pervertido por las pertenencias, necesita al contrato social para reducir su repentina actitud violenta.

De la misma manera que Rousseau critica (Primera Parte del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) a Hobbes por no ver que la dependencia impide la fuerza contra los demás, no ve que es la propia dependencia que define al hombre:

"N'allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant, qu'il soit vicieux parce qu'il ne connaît pas la vertu, qu'il refuse toujours à ses semblables des services qu'il ne croit pas leur devoir, ni qu'en vertu du droit qu'il s'attribue avec raison aux choses dont il a besoin, il s' imagine follement être le seul propriétaire de tout

l'univers. Hobbes a très bien vu le défaut de toutes les définitions modernes du droit naturel; mais les conséquences qu'il tire de la sienne montrent qu'il la prend dans un sens qui n'est pas moins faux. En raisonnant sur les principes qu'il établit, cet auteur devait dire que l'état de nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la paix, et le plus convenable au genre humain. Il dit précisément le contraire, pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l'homme sauvage le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société, et qui ont rendu les lois nécessaires. Le

méchant, dit-il, est un enfant robuste; il reste à savoir si l'homme sauvage est un enfant robuste. Quand on le lui accorderait, qu'en conclurait-il? Que si, quand il est robuste, cet homme était aussi dépendant des autres que quand il est faible, il n'y a sorte d'excès auxquels il ne se portât, qu'il ne battît sa mère lorsqu'elle tarderait trop à lui donner la mamelle, qu'il n'étranglât un de ses jeunes frères lorsqu'il en serait incommodé, qu'il ne mordît la jambe à l'autre lorsqu'il en serait heurté ou troublé; mais ce sont deux suppositions contradictoires dans l'état de nature qu'être robuste et dépendant; l'homme est faible quand il est dépendant, et il est émancipé avant que d'être robuste.

Hobbes n'a pas vu que la même cause qui empêche les sauvages d'user de leur raison, comme le prétendent nos jurisconsultes, les empêche en même temps d'abuser de leurs facultés, comme il le prétend lui-même; de sorte qu'on pourrait dire que les sauvages ne sont pas méchants précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons; car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la loi, mais le calme des passions, et l'ignorance du vice qui les empêche de mal faire; tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quàm in his cognitio virtutis. Il y a d'ailleurs un autre principe que Hobbes n'a point aperçu et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances,

la férocité de son amour-propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour (Note 15), tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu naturelle, qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles. Sans parler de la

tendresse des mères pour leurs petits, et des périls qu'elles bravent pour les en garantir, on observe tous les jours la répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant; un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son espèce; il y en a même qui leur donnent une sorte de sépulture; et les tristes mugissements du bétail entrant dans une boucherie annoncent l'impression qu'il reçoit de l'horrible spectacle qui le frappe. On voit avec plaisir l'auteur de la fable des Abeilles, forcé de reconnaître l'homme pour un être compatissant et sensible, sortir, dans l'exemple qu'il en donne, de son style froid et subtil, pour nous offrir la pathétique image d'un homme enfermé

*qui aperçoit au-dehors une bête féroce arrachant un enfant du sein de sa mère, brisant sous sa dent meurtrière les faibles membres, et déchirant de ses ongles les entrailles palpitantes de cet enfant. Quelle affreuse agitation n'éprouve point ce témoin d'un événement auquel il ne prend aucun intérêt personnel? Quelles angoisses ne souffre-t-il pas à cette vue, de ne pouvoir porter aucun secours à la mère évanouie, ni à l'enfant expirant?*²¹

Así, el hombre, necesitado de los demás (de la madre, del que le ayuda a defenderse de las demás bestias, o a construir su casa, etc.) ya se encuentra en una relación social.

Es curioso ver cómo ningún filósofo - por ende, ningún filósofo de la política o la economía - se planteó jamás la pregunta, que sí abarcó buena parte del trabajo de los etólogos (Pavlov, Skinner), la posibilidad de que, el humano haya siempre vivido en colectividad.

Es decir, más allá del asumido origen creacionista, ¿cómo explicar - lo que hasta hoy no se pudo - la evolución repentina entre una vida aislada y feliz (como nos la pinta el *Génesis* bíblico) y una vida en colectividad, desgarrada por las envidias interpersonales?

Todos los sistemas animales nos presentan, de las hormigas, las termitas y las abejas (estudiados por Maurice Maeterlinck: *La Vie des*

abeilles en 1901, *La Vie des*
termites en 1927, *La Vie des*
fourmis en 1930), pasando por los osos,
 los lobos o los gorilas, nos enseñan que la
 vida en sociedad implica una
 organización, mucha veces basada en la
 pareja original llamada comúnmente
 Alfa, a la que los demás miembros del
 grupo obedece, hasta que otro miembro
 se rebele y adquiera el poder,
 desterrando al dominante vencido. Todas
 estas sociedades sienten dominio y
 pertenencia sobre espacios físicos
 concretos, y hasta sobre bienes
 particulares, a los cuáles pertenecen: su
 progenie, cuando es pequeña, su harén,
 su lugar de dormida, su extensión
 territorial.

Así, la primera conclusión que podemos extraer de todos los filósofos, incluyendo Rousseau, contradiciéndoles, es que, sea el hombre malo u bueno, de la misma manera, la estructura social impone la convivencia, la cuál lo pervierte, haciéndole malo para los demás.

"Or je voudrais bien qu'on m'expliquât quel peut être le genre de misère d'un être libre dont le coeur est en paix et le corps en santé. Je demande laquelle, de la vie civile ou naturelle, est la plus sujette à devenir insupportable à ceux qui en jouissent? Nous ne voyons presque autour de nous que des gens qui se

plaignent de leur existence, plusieurs même qui s'en privent autant qu'il est en eux, et la réunion des lois divine et humaine suffit à peine pour arrêter ce désordre. Je demande si jamais on a oui dire qu'un sauvage en liberté ait seulement songé à se plaindre de la vie et à se donner la mort? Qu'on juge donc avec moins d'orgueil de quel côté est la véritable misère." ("Première Partie", Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes)

3.4.3. Segundo aporte: El contraro social implica todos los demás

Como bien lo plantea Rousseau en la Primera Parte del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, el error es que todos los filósofos parten de la visión que tienen hoy y de este concepto trascendental que es la libertad como objeto en sí, cuando todo se limita, como lo plantean bien, sin embargo, al concepto de convivencia entendido éste como el de mayor conveniencia entre personas y grupos (lo que fue al centro de los estudios de Kelsen).

De ahí que la conveniencia es la aceptación de ciertas cosas, dentro de un límite, de ahí que se crean los grupos de

intereses, conformemente a quién quiere qué dentro y en qué medida. Es por lo que podemos decir que la estructura social reproduce la maldad del hombre definida por Hobbes, donde cada quien, como en el cuadro del genial Bosco, intenta agarrar lo que puede. Lo vemos en el principio de la intolerancia religiosa, que se orienta hacia la obtención de mayor poder ante los demás por mayor afirmación de su verdad única:

"Ceux qui distinguent l'intolérance civile & l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés; les aimer seroit haïr Dieu qui les punit; il

faut absolument qu'on les ramene ou qu'on les tourmente." (capítulo VIII, Libro IV)

En el fondo, ahí donde el problema, tanto de los demás autores en sus respectivas obras, como de Rousseau - y lo vemos en la misma división de los Libros del *Contrato social* (Libro I: sobre el pacto social entre el pueblo y el soberano; Libro II: la legislación por el poder y su aplicación; Libro III: los tipos de gobiernos y su organización interna; Libro IV: el sufragio y la libertad de expresión permitida o no por el gobierno y el poder) -, es cómo gobernar, no cómo vivir en sociedad.

De la misma manera que Rousseau dice sólo contemplar un dogma negativo: "*Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul; c'est l'intolérance*" (capítulo VIII del Libro IV), insiste que no hay más que un solo contrato, agregarle uno lo destruiría, y es el contrato social (capítulo XVI del Libro III).

Pero si el contrato social es el único y excluye a todos los demás ("*Il n'y a qu'un contract dans l'Etat, c'est celui de l'association; & celui-là seul en exclut tout autre. On ne sauroit imaginer aucun Contract public, qui ne fut une violation du premier.*"), ¿cómo Rousseau armoniza aquello con el derecho absoluto que, mediante este contrato (como por Grotius u Hobbes), asumido con plena

libertad, le da al soberano cada ciudadano de hacer de él y sus bienes lo que le place (capítulos VII a IX del Libro I, en particular los pasajes citados)?

En realidad, el contrato social implica todos los demás. Esta es la segunda conclusión que podemos aportar. Al aceptar la sumisión a la ley de todos, cada uno pierde, total e irremediablemente, el conjunto de sus derechos. Por lo menos, hasta donde lo acepta.

3.4.4. Tercer aporte: El contrato social no se crea ni se pervierte, es natural e intentamos salir de él, algunas razones por las que no lo logramos

El mismo Rousseau así lo afirma (que el contrato social impone todos los demás) al menos tres veces en el volumen: respecto de la propiedad, que, por la acción del contrato, se encuentra totalmente en manos del soberano por acuerdo del ciudadano (capítulo IX del Libro I); en el mismo principio de soberanía, siendo el individuo contractante que le otorga al soberano todo poder sobre él (capítulo VII del Libro I: "*En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particuliere contraire ou dissemblable à*

la volonté générale qu'il a comme Citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun; son existence absolue & naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le payement n'en sera onéreux pour lui, & regardant la personne morale qui constitue l'Etat comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouiroit des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet; injustice dont le progrès causeroit la ruine du corps politique./ Afin donc que ce pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme

tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice & le jeu de la machine politique, & qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels, sans cela seroient absurdes, tyranniques, & sujets aux plus énormes abus."); finalmente por la ley misma, en cuando representa el pacto pasado impone al ciudadano abandonarse, él, su propiedad (lo vimos) y hasta su vida en manos de la superioridad

colectiva o del soberano (capítulo V del Libro II: "*Le traité social a pour fin la conservation des contractans. Qui veut la fin veut aussi les moyens, & ces moyens sont inséparables de quelques risques, même de quelques pertes. Qui veut conserver sa vie aux dépends des autres, doit la donner aussi pour eux quand il faut. Or le Citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose, & quand le Prince lui a dit, il est expédient à l'Etat que tu meures, il doit mourir; puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sureté jusqu'alors, & que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'Etat.*").

Lo que implica la compleja indiferenciación del soberano, el pueblo, y sus voluntades en diversos capítulos, para intentar organizar lógicamente un hecho que, de por sí, no es sino natural: la ley del más poderoso (no obligatoriamente del más fuerte, ya que, contrariamente al debate Hobbes-Rousseau del *Discours*, en la sociedad humana es común que la fuerza sea sustituida por el poder financiero, aunque debemos notar que el poder físico sigue siendo la ley entre los pobres).

El Estado es claramente una institución en el capítulo IX del Libro I: "*Car l'Etat à l'égard de ses membres est maitre de tous leurs biens par le contract social, qui dans l'Etat sert de base à tous*

les droits; mais il ne l'est à l'égard des autres Puissances que par le droit de premier occupant qu'il tient des particuliers."; una persona moral en el capítulo IV del Libro II: "*Si l'Etat ou la Cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres.../...Mais outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, & dont la vie & la liberté sont naturellement indépendantes d'elle.../...Tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'Etat, il les lui doit sitôt que le Souverain les demande"*, el Soberano volviendo a ser persona, el Estado una institución que dirige a los ciudadanos, desde el poder soberano, y el

pueblo sumiso a ambos (mientras es para su bien). Es, en el capítulo I del Libro III el Estado, la combinación de los tres términos, objetos o personas del gobierno, el soberano y el pueblo: "*contentons-nous de considérer le Gouvernement comme un nouveau corps dans l'Etat, distinct du peuple & du Souverain, & intermédiaire entre l'un & l'autre.*" El Estado es, inicialmente, el conjunto del pueblo asociado ante el soberano (capítulo VII del Libro I: "*On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, & que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double*

rapport; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, & comme membre de l'Etat envers le Souverain."), aunque al final del capítulo anterior designaba la relación entre los contractantes (capítulo VI del Libro I: *"Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de Cité, & prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres Etat quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de peuple, & s'appellent en particulier Citoyens comme participans à*

l'autorité souveraine, & Sujets comme soumis aux loix de l'Etat. Mais ces termes se confondent souvent & se prennent l'un pour l'autre; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision.")

Mientras, siguiendo la metáfora hobbsiana del *Leviatán* encontrada en otra parte, representa al ciudadano (capítulo VII del Libro I) como "*membre du Souverain envers les particuliers, & comme membre de l'Etat envers le Souverain*", el individuo, que, según Rousseau, no puede dar lo que no es suyo (capítulo V del Libro II: "*On demande comment les particuliers n'ayant point droit de disposer de leur propre vie peuvent transmettre au*

Souverain ce même droit qu'ils n'ont pas?", retoma ahí la idea de sus predecesores), y utilizando un argumento contrario al que emplea para justificar el deber del ciudadano ante la ley (aquí ya no vale la tranquilidad civil como razón para abandonarse a alguien más, capítulo IV del Libro I: "*Puis qu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, & puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes./ Si un particulier, dit Grotius, peut aliéner sa liberté & se rendre esclave d'un maître, pourquoi tout un peuple ne pourroit-il pas aliéner la sienne & se rendre sujet d'un roi? Il y a là bien des mots équivoques qui auroient*

*besoin d'explication, mais tenons-nous en à celui d'aliéner. Aliéner c'est donner ou vendre. Or un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas, il se vend, tout au moins pour sa subsistance: mais un peuple pour quoi se vend-il? Bien loin qu'un roi fournisse à ses sujets leur subsistance il ne tire la sienne que d'eux, & selon Rabelais un roi ne vit pas de peu. Les sujets donnent donc leur personne à condition qu'on prendra aussi leur bien? Je ne vois pas ce qu'il leur reste à conserver./On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile.") y afirmando la estupidez del esclavismo como principio de contrato (*ibid.*: "Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose*

absurde & inconcevable; un tel acte est illégitime & nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de foux: la folie ne fait pas droit."), sin embargo Rousseau afirma la necesidad de la esclavitud "*para forzar a ser libre*" (capítulo VII del Libro I: "*Afin donc que ce pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à*

la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice & le jeu de la machine politique, & qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels, sans cela seroient absurdes, tyranniques, & sujets aux plus énormes abus").

Afirma, en los capítulos XV y XVI del Libro III que aceptar cualquier contrato que limite la libertad es un acto de esclavitud, así escribe en el capítulo XVI: "*Plusieurs ont prétendu que l'acte de cet établissement étoit un contract entre le Peuple & les chefs qu'il se donne; contract par lequel on stipuloit entre les deux parties les conditions sous lesquelles l'une s'obligeoit à commander & l'autre à obéir. On conviendra, je*

m'assure, que voilà une étrange manière de contracter! Mais voyons si cette opinion est soutenable./ Premièrement, l'autorité suprême ne peut pas plus se modifier que s'aliéner, la limiter c'est la détruire. Il est absurde & contradictoire que le Souverain se donne un supérieur; s'obliger d'obéir à un maître c'est se remettre en pleine liberté." Sin embargo, todo el volumen, en esta dialéctica (servir un amo-ser representado) impulsa a buscar elaborar gobiernos. Ya hemos hablado de la dialéctica entre la afirmación de que reunirse es una pérdida de tiempo para la actividad económica, contradicha aquí, por ejemplo, donde más bien, en el capítulo

XV, se critica el ser representado en las actividades políticas.

Es curioso que, al poner la relación contrato social-representación-esclavitud individual, Rousseau contradiga la idea de Montaigne *Essais* ("*Ces philosophes icy donnoient extreme prix à la vertu: et refusoient toutes autres disciplines que la morale: si est-ce qu'en toutes actions ils attribuoyent la souveraine autorité à l'election de leur sage, et au dessus des loix: et n'ordonnoient aux voluptez autre bride, que la moderation, et la conservation de la liberté d'autrui.*"), propia del concepto de la filosofía clásica (inclusive la de Rousseau) que el orden social impone normas a los deseos y la envidia individual.

Lo de que, curiosamente, hace mofa Rousseau en el capítulo XVI del Libro III (*"je vous donne tout mon bien, à condition que vous m'en rendrez ce qu'il vous plaira"*). Es la dicotomía jamás lograda desentrañar, por la precisa razón de que ven la historia de la humanidad como una secuencia (del salvaje individual a la sociedad organizada), no como una sola cosa (de sociedades simples a complejas, cuyos moldes y herramientas-bases siguen siendo las mismas en las relaciones interpersonales, en particular de poder y económicas), de por qué, cómo y, ante todo si una persona podía darse como esclavo a otro, abandonando su libertad, asumida ésta

como natural? Es un problema concretamente originado en el derecho de la guerra para Grotius, pero que, lo vemos aquí, en Rousseau, y para todos sus predecesores, desde el propio Grotius, les preocupa, más ampliamente, como punto de partida de la sumisión del individuo a los gobiernos.

Claro, la dicotomía para ellos es, entonces, la que plantea Rousseau en el *Discours*: a saber, ¿será por debilidad física que el hombre salvaje se somete al más fuerte? No ven que, en realidad, la pregunta está mal hecha: ya que parte de una ideología de lo que hubiera podido ser, no de la probabilidad mayor de lo que fue: es decir, lo más probable, nos lo enseña, ya lo dijimos, la etología, es que

el hombre siempre, como muchos de los mamíferos superiores, y como otros animales también, haya vivido en grupo, dentro de los cuáles hay dominantes y sumisos, por lo que nunca hubo que pasar de una situación a la otra, ni ubicar las posiciones de cada uno. De la misma forma, y por lo mismo, nunca hubo pasaje del salvaje aislado, a la sociedad organizada.

Por lo que la consecuencia, y este es nuestro tercer aporte al debate, es que el contrato social no se puede pervertir, ni tampoco pervierte al que lo acepta: es, en sí, la estructura piramidal original de la cuál intentamos salir. Si no lo hemos

hecho u no lo podemos hacer es, según nosotros, por tres razones muy precisas:

1. Como animales de grupo, estamos, filogenéticamente, determinados para vivir en el grupo, el cuál (lo dicen los psicólogos de los hermanos entre sí) nos atribuye, por la educación (es decir, entendido muy prácticamente cómo el juego de las relaciones sociales entre padres e hijos y entre hermanos), funciones particulares y tipos de caracteres específicos a cada uno;
2. Por lo que nos da miedo que el grupo (que, en realidad, nos somete, pero que nos da la ilusión de defendernos - se vio en experimentos con ratas en situación extremas, donde la comunidad sobrevive pero a costa de los más débiles, y de las

artimañas de los más vivos a desprovecho de los más honestos - mientras él que sabe nadar va a buscar la comida que no se puede alcanzar salvo buceando, al regresar, los más fuertes le roban lo que logró traer -) nos expulsa, si decidamos rebelarnos, si es que acaso nos damos cuenta de nuestra situación de sumisión total y nos sentimos mal;

3. Pero hay, en la sociedad, más gente del común (lo que José Ingenieros llamaba, en su libro epónimo, *El hombre mediocre*, 1913) que Rousseau, por lo que la falta estadística de genios en potencia provoca que, sin mayor problema, ni estrago, se reproduzca el modelo dominador-dominado, sobre el que se interrogan los poetas (Leonel Rugama en su poema

"*La tierra es un satélite de la luna*") y reflexionan los filósofos (de Hegel a Althusser, pasando por Fanon).

Así, no es que el contrato se pervierta (que, al igual que los otros filósofos, Rousseau cree nos protege, capítulo IV del Libro II: "*Leur vie même qu'ils ont dévouée à l'Etat en est continuellement protégée*"), sino que la fuerza inicial de nuestra mente animal y de la organización social que se aplica a él nos lo impone. Así se resuelve la duda inicial de Rousseau respecto de Grotius y de Hobbes (capítulo III "*Du droit du plus fort*" del Libro I):

"Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit & l'obéissance en devoir. De-là le droit du plus fort; droit pris ironiquement en apparence, & réellement établi en principe: Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot? La force est une puissance phisique; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir?"

Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimathias inexplicable. Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause; toute force qui

surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément on le peut légitimement, & puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse? S'il faut obéir par force on n'a pas besoin d'obéir par devoir, & si l'on n'est plus forcé d'obéir on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force; il ne signifie ici rien du tout."

En realidad, dicho de otro modo, creemos que, contrariamente a lo que plantean los filósofos, incluyendo a Rousseau, no hay contrato social, sino un estado permanente de hechos, de

violencia de la colectividad hacia el individuo, y de los individuos entre ellos (lo vemos, respectivamente, en las crisis financieras actuales, como en las pandillas).

Lo que tiene otra consecuencia: no hay leyes sino para el fuerte (lo que dice La Fontaine en su *Fábula*). La ley surge como mero elemento coercitivo. Lo podemos comprobar aún hoy en la forma de su uso diario.

Al asumir las leyes como objetos abstractos, aparte de la realidad del mundo físico, se equivocan los filósofos, y Rousseau en particular, en varios puntos:

1. La idea (capítulos XI-XII del Libro III) que la ley debe ser revisada perpetuamente para que pueda seguir vigente; hemos visto cómo el manoseo de la ley a antojo del soberano de turno a provocado, en todo el mundo, elecciones fraudulentas, y utilización a provecho familiar y personal de sus artículos;
2. Al pedir varias veces lo mismo al pueblo, termina diciendo que sí, sin entender lo que se le pide, así ocurrió con anteriores referendums en el cono Sur.
3. Sin duda lo anterior debido a que no existe ninguna sociedad civil como postula Hegel o estado civil como escribe Rousseau, sino sólo limitados grupos de intereses, como lo estudió el sociólogo Bourdieu.

Entendemos que la concepción que proponemos no es una solución, sino, simplemente, enfrentarnos a las debilidades del sistema y sus descripción, revelándolas. Lo que hemos empezado en hacer en nuestro libro *Sexe et Violence*, en particular desde el estudio de las estructuras básicas de la violencia en la sociedad humana, por aproximación a sus orígenes, una vez más, etológicos, en parte ayudándonos de los trabajos de Skinner. Pero creemos que ya es mucho, ya que sin concientización, y era el proyecto explícito de Rousseau en sus libros (al menos en los dos aquí estudiados: *Du Contrat social* y *Discours sur l'origine et les fondements de*

l'inégalité parmi les hommes), no hay liberación posible.

4. CONCLUSIÓN

4.a. Algunas conclusiones a la lectura de *Du Contrat social*

4.a.a. La matemática en *Du Contrat social*

Al centro de la demostración de Rousseau parece surgir le Commonwealth (tanto del de Cromwell como del al que Hobbes dedica la Segunda Parte del *Leviatán*), lo que comprueba el interés de Rousseau por Hobbes, que es citado sólo tres veces en *Du Contrat social* (como Platón y Montesquieu, mientras Grotius es citado once veces), pero cinco más sólo en la Primera Parte del *Discours* (la Segunda Parte no lo cita ni una vez).

A grosso modo el soberano que representa Rousseau sería un muñeco

similar al de Hobbes, que representa la asociación entre los miembros de la sociedad, sin embargo, no es nunca tan clara esta imagen, tanto porque Rousseau describe varios tipos de gobiernos, deja abiertas las opciones respecto del soberano (capítulo VI del Libro I), que, según cada caso, integran o no a todo el pueblo, igual que lo que ocurre respecto de la ley. También porque su perpetua postura intermedia impide conocer a cabalidad cuál es la opción por él elegida. En cuanto a la opción de gobierno, se ve más claramente en el capítulo X del Libro III, cuando estudia las dos formas de degenerescencia del gobierno, una siendo la reducción o ensimismamiento (autocrática), la otra la dilución (entre

todos), por lo que, afirmamos de nuevo, el sistema propuesto parece ser (pero también la representación es criticada en todo el volumen) el sistema representativo parlamentario (que no es pocos, pero tampoco de demasiados).

"Supposons que l'Etat soit composé de dix-mille Citoyens. Le Souverain ne peut être considéré que collectivement & en corps: Mais chaque particulier en qualité de sujet est considéré comme individu: Ainsi le Souverain est au sujet comme dix-mille est à un: C'est-à-dire que chaque membre de l'Etat n'a pour sa part que la dix-millieme partie de l'autorité souveraine, quoi qu'il lui soit soumis tout entier. Que le peuple soit composé de

cent-mille hommes, l'état des sujets ne change pas, & chacun porte également tout l'empire des loix, tandis que son suffrage, réduit à un cent-millieme, a dix fois moins d'influence dans leur rédaction. Alors le sujet restant toujours un, le rapport du Souverain augmente en raison du nombre des Citoyens. D'où il suit que plus l'Etat s'agrandit, plus la liberté diminue." (capítulo I del Libro III)

Así, si el pueblo aumenta, a la vez disminue su poder, respecto del soberano. Lo que sigue una matemática curiosa, en la que si el pueblo (o Estado) aumenta, el poder del gobierno sigue siendo igual (capítulo II del Libro III: "*D'ailleurs, plus l'Etat s'étend, plus sa*

force réelle augmente, quoiqu'elle n'augmente pas en raison de son étendue: mais l'Etat restant le même, les magistrats ont beau se multiplier, le Gouvernement n'en acquiert pas une plus grande force réelle, parce que cette force est celle de l'Etat, dont la mesure est toujours égale."), por lo que más el pueblo u Estado crece más pequeño debe ser el gobierno (ibid.: "C'est-à-dire que, plus l'Etat s'aggrandit, plus le Gouvernement doit se resserrer; tellement que le nombre des chefs diminue en raison de l'augmentation du peuple.").

Por ende, contradice aquí Rousseau la idea de que la salud de los Estados se ve a la proliferación de su pueblo

(capítulo IX del Libro III), ya que al agrandarse la Nación, pierde en poder el ciudadano.

Lo mismo que contradicesu propia opinión de que el gobierno debe ser de todos, representándonos un soberano que es una sola persona ante la multitud de los demás.

La relación matemática impuesta por Rousseau es relativamente curiosa, ya que, por un lado, implica que, más grande la correspondencia entre el pueblo y el soberano (de 1 a 100.000), más poder obtiene el soberano, pero a la vez que esta relación tiene que darse en pequeño, es decir, si se da en grande, no sirve, porque, por un lado, nos dice

Rousseau, hemos citado y referenciado los pasajes, en la democracia la identidad por igualdad de todas las personas viene a ser tan grande que no hay disenciones, por ende no hay necesidad de votos, lo mismo que dice de los buenos gobiernos y de la unanimidad que presentan, y, por otro lado, porque, más grande es el pueblo, más diferencia habrá entre la voluntad individual del jefe, que es sólo uno, y la del pueblo, que será de un tamaño no abarcable para elegir siempre en cada momento del proceso democrático. Por otro lado, afirma que, a las grandes Naciones, les conviene más la monarquía o la aristocracia que la democracia. Por lo que la democracia sería sólo para las pequeñas. Así, de un

lado, Rousseau anula su oposición al gobierno tiránico, validándolo por imposibilidad, a la vez que por reducción a la unidad (la que busca en todo el libro, pero que siempre halla imposible, por el problema de la oposición entre las voluntades personales y la colectiva, considerada como única - lo que, sabemos, no es nunca -). Si la relación del 1 al 100.000 del país grande imaginado por Rousseau nos devuelve a una relación de 1 al 1, es decir, de identidad del todo (el pueblo) con su centro (el soberano), ¿cómo puede, a la vez, Rousseau, asumir que la medida es inversa para los magistrados (más los hay menor es la fuerza del gobierno según nos dice)? La misma relación debería operar:

entendemos que opera paralelamente (país más grande, menor fuerza del pueblo/administración más grande menor fuerza del gobierno), y hasta cierto punto sabemos que es cierto (por lo menos en el sentido de que más funcionarios hay, más lenta es la administración del Estado, se vio en la administración zarista, y después en la URSS), pero más que en dos líneas superpuestas, debería la lógica real de la progresión matemática opera desde sus objetos, que son distintos, por ende no asimilables: si al agrandarse el pueblo pierde fuerza, dándole mayor fuerza al gobierno; éste, al agrandarse, adquiere, a su vez, mayor poder sobre el pueblo (la lentitud administrativa de la URSS era

proporcional al poder extremo del gobierno, representado en sus *aparatchiks*, que los regímenes socialistas latinoamericanos han intentado copiar).

De la misma manera, intenta resolver por división entre gremios, según el modelo de los comicios romanos, e, implícitamente, lo vemos gracias a Ferrero, por asimilación del modelo ginebrino, el problema de que no todos son representados en las asambleas cuando éstas se hacen mayores y mayores también sus miembros, pero no ve, como el siglo XX nos lo enseñó (en particular en el modelo norteamericano de una política dirigida por los *lobbies*), que la desmultiplicación de los gremios o castas, si queremos referir al ejemplo hindú que

no cita Rousseau, viene a reproducir, en grande (desmultiplicación del número) y en pequeño (desmultiplicación de los intereses de grupos), el problema que alude Rousseau de que más grande la población más distintos los deseos individuales, por ende menos clara la vía a seguir políticamente, si se quiere que la sociedad sea obligatoriamente dirigida desde una supra-estructura.

Pero, al hacer la apología de este modelo en pequeño (más propio de la democracia directa, según recuerda Rousseau, y más similar también al sistema ginebrino sobre el que se funde el de Rousseau, como nos deja entrever Ferrero), es ilógica la insistencia de Rousseau en la representación, por

soberano y gobierno, haciendo perder la democracia directa, y volviendo al modelo representativo que, por otra parte, tanto critica.

Finalmente, si más pequeño el Estado más cercano a la unidad - o unanimidad - de votos y pensamiento, que lo ocupa en particular al comienzo del Libro IV, ¿cuál es la diferencia entre la búsqueda de una unanimidad absoluta, anti-democrática, en los Estados de grandes tamaños, propuesta por Rousseau, porque el pueblo no sabe lo que es bueno para él (capítulo VI del Libro II), y el sistema representativo de las asambleas de los países pequeños? No estamos siempre ante un modelo autocrático, donde la cuestión es menos

combinar las voluntades individuales, dejar vivir en libertad todas las diferencias, como en los demás filósofos, que siempre, idénticamente, piensan la política desde el gobierno u el hecho de gobernar (Platón, Aristóteles, Grotius, Maquiavel, Conde Lucanor, Hobbes, Locke, Montesquieu) y no desde la convivencia de la que tanto hablan. Razón por la que, ideando modelos desde la visión previa o prejuiciada, por ser más claro aún, de lo que son los gobiernos existentes, proponen formas de unificar voluntades, como si la sociedad se propusiera unificar los indeseables deseos individuales para el bien común, cuando, lo enseña el estudio antropológico y sociológico, en realidad se propone

prohibir a ciertos lo que para los otros es un derecho (lo dice Hobbes del soberano, que no puede ser procesado, lo intuye Rousseau similarmente, y lo vemos en los casos recientes de Pinochet o Chirac, guardando, obviamente, la distancia entre estos dos ejemplos, así la ley francesa tiene contemplada de que no pueden ser enjuiciados ni los gobernantes ni los jueces, es decir, es una doble cortesía de auto-inmunidad, para los que la dan a los que la podrían quitar, creando para ambos una libertad absoluta de hacer y deshacer lo que para los demás debe ser inmutable, y así lo es). Hemos así mostrado, en otra parte (en nuestro libro *Inceste, premier abordage: problèmes de lectures: une question*

d'anthropologie des manifestations culturelles, 2010), cómo los fenómenos de prohibición operan para ser transgredido por la clase dominante, dicho de otra forma, la prohibición de las prácticas dominantes para la clase pobre es la manera funcional de asegurar el poder de los que pueden. Así va de los sacerdotes que pueden ingresar al espacio sagrado del Templo prohibido a los fieles, es, en nuestro mundo contemporáneo, el principio de la inmudidad diplomática, y, en la cultura popular, del derecho a matar tanpreciado y que le vale su doble OO a James Bond.

Es según este mismo principio dual que, una vez más, se pierde Rousseau,

intentando explicar que la ley, que es del pueblo, porque sólo él la puede hacer, finalmente, es hecha por otros:

"Cependant les Décemvirs eux-mêmes ne s'arrogerent jamais le droit de faire passer aucune loi de leur seule autorité. "Rien de ce que nous vous proposons, disoient-ils au peuple, ne peut passer en loi sans votre consentement. Romains, soyez vous-mêmes les auteurs des loix qui doivent faire votre bonheur." Celui qui rédige les loix n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, & le peuple même ne peut, quand il le voudroit, se dépouiller de ce droit incommunicable; parce que selon le pacte fondamental il n'y a que la volonté

générale qui oblige les particuliers, & qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale, qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple: j'ai déjà dit cela, mais il n'est pas inutile de le répéter.

Ainsi l'on trouve à la fois dans l'ouvrage de la législation deux choses qui semblent incompatibles: une entreprise au dessus de la force humaine, & pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien."
(capítulo VII del Libro II)

No hace aquí, sino justificar, por valores morales, lo que es un hecho aparte de la misma: la elaboración de la ley para la sumisión colectiva, y como

mejor procedimiento, dentro del propio *contrato social*, ideado tanto por Hobbes como por Rousseau, para reducir la gran mayoría al deseo de una minoría: lo vemos en la actual crisis mundial, en que, a pesar de las manifestaciones constante de los Indignados, los gobiernos, sólo pasando leyes, y aunque nadie las quiera, justifican, por este acto de magia política, como la expresaba maravillado Rousseau, la injusticia para todos. Mientras es legal...

"C'est encore ici que se découvre une de ces étonnantes propriétés du corps politique, par lesquelles il concilie des opérations contradictoires en apparence. Car celle-ci se fait par une conversion

*subite de la Souveraineté en Démocratie;
en sorte que, sans aucun changement
sensible, & seulement par une nouvelle
rélation de tous à tous, les Citoyens
devenus Magistrats passent des actes
généraux aux actes particuliers, & de la
loi à l'exécution."* (capítulo XVII del
Libro III)

4.a.b. Rousseau discípulo "*malgré lui*" ("*a pesar suyo*") de Hobbes

La reflexión de Rousseau acerca del contrato social es directamente debida a Hobbes, que retoma.

Si Rousseau, asumiendo los tres tipos de gobiernos de Hobbes (democracia, aristocracia, monarquía), disiente del concepto de tirano como sinónimo absoluto de monarquía (2a Parte, cap. XIX, "*Tiranía y oligarquía no son sino nombres distintos de monarquía y aristocracia.*"), muchas de las ideas de lo que es un gobierno propuestas por Hobbes son retomadas por Rousseau (de la 2a Parte, cap. XVIII de *Leviatán*: "*1. Los súbditos no pueden cambiar de forma de gobierno. En primer lugar,*

puesto que pactan, debe comprenderse que no están obligados por un pacto anterior a alguna cosa que contradiga la presente.../... 2. El poder soberano no puede ser enajenado.../... 3. Nadie sin injusticia puede protestar contra la institución del soberano declarada por la mayoría.../... 4. Los actos del soberano no pueden ser, con justicia, acusados por el súbdito.../... 5. Nada que haga un soberano puede ser castigado por el súbdito.../... 6. El soberano es juez de lo que es necesario para la paz y la defensa de sus súbditos.../... 7. El derecho de establecer normas, en virtud de las cuales los súbditos puedan hacer saber lo que es suyo propio, y que ningún otro súbdito puede arrebatarse sin injusticia.../... 8.

También le corresponde el derecho de judicatura, y la decisión de las controversias.", retomadas por Rousseau respectivamente en: punto 1, véase Rousseau cap. VI Lib. I: "*Les clauses de ce contract sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendroit vaines & de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont par-tout les mêmes, par-tout tacitement admises & reconnues; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits & reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.*"; punto 2 v. Rousseau cap. I Lb.

II: "*Que la souveraineté est inaliénable*";
 punto 3, v. Rousseau cap. VII Lib. I:
 "*quiconque refusera d'obéir à la volonté
 générale, y sera contraint par tout le
 corps*"; punto 4, v. Rousseau cap. VII Lib.
 I: "*Or le Souverain n'étant formé que des
 particuliers qui le composent n'a ni ne
 peut avoir d'intérêt contraire au leur; par
 conséquent la puissance Souveraine n'a
 nul besoin de garant envers les sujets,
 parce qu'il est impossible que le corps
 veuille nuire à tous ses membres, & nous
 verrons ci-après qu'il ne peut nuire à
 aucun en particulier. Le Souverain, par
 cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il
 doit être.*"; punto 5, v. Rousseau cap. VII
 Lib. I: "*Il faut remarquer encore que
 la délibération publique, qui peut obliger*

tous les sujets envers le Souverain, à cause des deux différens rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé, ne peut, par la raison contraire, obliger le Souverain envers lui-même, & que, par conséquent, il est contre la nature du corps politique que le Souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre.";

puntos 6 a 8, v. Rousseau cap. VI Lb. I:

"Nous avons vu que la puissance législative appartient au peuple, & ne peut appartenir qu'à lui. Il est aisé de voir au contraire, par les principes ci-devant établis, que la puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme Législatrice ou Souveraine; parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont point du

ressort de la loi, ni par conséquent de celui du Souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des loix./ Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse & la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'Etat & du Souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'ame & du corps. Voilà quelle est dans l'Etat la raison du Gouvernement, confondu mal à propos avec le Souverain, dont il n'est que le ministre.", cap. V Lib. II: "A l'égard du droit de faire grace, ou d'exempter un coupable de la peine portée par la loi & prononcée par le juge, il n'appartient qu'à celui qui est au

dessus du juge & de la loi, c'est-à-dire au Souverain", y cap. VI Lb. II: "Les loix ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le Peuple soumis aux loix en doit être l'auteur; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société: mais comment les régleront-ils? Sera-ce d'un commun accord, par une inspiration subite? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ses volontés? Qui lui donnera la prévoyance nécessaire pour en former les actes & les publier d'avance, ou comment les prononcera-t-il au moment du besoin? Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuteroit-elle d'elle-

même une entreprise aussi grande aussi difficile qu'un système de législation? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paroître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux & les tems, balancer l'attrait des avantages présens & sensibles, par le danger des maux éloignés & cachés. Les particuliers voyent le bien qu'ils rejettent: le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de

guides: Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l'autre à connoître ce qu'il veut. Alors des lumieres publiques résulte l'union de l'entendement & de la volonté dans le corps social, de-là l'exact concours des parties, & enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un Législateur.")

El origen mismo del contrato social según Rousseau (cap. VI lib. I: "*Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus*

subsister, & le genre humain périroit s'il ne changeoit sa maniere d'être./ Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir & diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver, que de former par aggrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile & de les faire agir de concert./ Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs: mais la force & la liberté de chaque homme étant les premiers instrumens de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, & sans négliger les soins qu'il se doit? Cette difficulté ramenée à mon sujet peut

s'énoncer en ces termes./ «Trouver une forme d'association qui défende & protege de toute la force commune la personne & les biens de chaque associé, & par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même & reste aussi libre qu'auparavant?» Tel est le problème fondamental dont le contract social donne la solution.» viene directamente de Hobbes (2a Parte, ca. XVII: *"El fin del Estado es, particularmente, la seguridad. Cap. XIII. La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su*

propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV.")

Así, en Hobbes (1a Parte, cap. XVI: *"Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. En*

efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados es lo que hace la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud./ Cada uno es autor. Y como la unidad naturalmente no es uno sino muchos, no puede ser considerada como uno, sino como varios autores de cada cosa que su representante dice o hace en su nombre. Todos los hombres dan, a su representante común, autorización de cada uno de ellos en particular, y el representante es dueño de todas las acciones, en caso de que le den autorización ilimitada. De otro modo, cuando le limitan respecto al alcance y

medida de la representación, ninguno de ellos es dueño de más sino de lo que le da la autorización para actuar./ Un actor puede ser varios hombres hechos uno por pluralidad de votos. Y si los representados son varios hombres, la voz del gran número debe ser considerada como la voz de todos ellos. En efecto, si un número menor se pronuncia, por ejemplo, por la afirmativa, y un número mayor por la negativa, habrá negativas más que suficientes para destruir las afirmativas, con lo cual el exceso de negativas, no siendo contradicho, constituye la única voz que tienen los representados.") se prefigura la visión colectivista del estado de Rousseau (cap. VI, Lib. I: "Si donc on écarte du pacte

social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivans. Chacun de nous met en commun sa personne & toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; & nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout./ A l'instant, au lieu de la personne particuliere de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral & collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moicommun, sa vie & sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de Cité, & prend maintenant celui de République ou de corps

politique, lequel est appelé par ses membres Etat quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de peuple, & s'appellent en particulier Citoyens comme participans à l'autorité souveraine, & Sujets comme soumis aux loix de l'Etat. Mais ces termes se confondent souvent & se prennent l'un pour l'autre; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision.")

En la Primera Parte del *Discours*, Rousseau toma demasiado al pie de la letra Hobbes:

"N'allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant, qu'il soit vicieux parce qu'il ne connaît pas la vertu, qu'il refuse toujours à ses semblables des services qu'il ne croit pas leur devoir, ni qu'en vertu du droit qu'il s'attribue avec raison aux choses dont il a besoin, il s' imagine follement être le seul propriétaire de tout l'univers. Hobbes a très bien vu le défaut de toutes les définitions modernes du droit naturel: mais les conséquences qu'il tire de la sienne montrent qu'il la prend dans un sens qui n'est pas moins faux. En raisonnant sur les principes qu'il établit, cet auteur devait dire que l'état de nature

étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la paix, et le plus convenable au genre humain. Il dit précisément le contraire, pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l'homme sauvage le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société, et qui ont rendu les lois nécessaires. Le méchant, dit-il, est un enfant robuste; il reste à savoir si l'homme sauvage est un enfant robuste. Quand on le lui accorderait, qu'en conclurait-il? Que si, quand il est robuste, cet homme était aussi dépendant des autres que quand il est faible, il n'y a sorte d'excès auxquels

il ne se portât, qu'il ne battît sa mère lorsqu'elle tarderait trop à lui donner la mamelle, qu'il n'étranglât un de ses jeunes frères lorsqu'il en serait incommodé, qu'il ne mordît la jambe à l'autre lorsqu'il en serait heurté ou troublé; mais ce sont deux suppositions contradictoires dans l'état de nature qu'être robuste et dépendant; l'homme est faible quand il est dépendant, et il est émancipé avant que d'être robuste. Hobbes n'a pas vu que la même cause qui empêche les sauvages d'user de leur raison, comme le prétendent nos jurisconsultes, les empêche en même temps d'abuser de leurs facultés, comme il le prétend lui-même; de sorte qu'on pourrait dire que les sauvages ne sont pas

méchants précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons; car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la loi, mais le calme des passions, et l'ignorance du vice qui les empêche de mal faire; tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quàm in his cognitio virtutis. Il y a d'ailleurs un autre principe que Hobbes n'a point aperçu et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour (Note 15), tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à

l'homme la seule vertu naturelle, qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles. Sans parler de la tendresse des mères pour leurs petits, et des périls qu'elles bravent pour les en garantir, on observe tous les jours la répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant; un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son espèce; il y en a

même qui leur donnent une sorte de sépulture; et les tristes mugissements du bétail entrant dans une boucherie annoncent l'impression qu'il reçoit de l'horrible spectacle qui le frappe. On voit avec plaisir l'auteur de la fable des Abeilles, forcé de reconnaître l'homme pour un être compatissant et sensible, sortir, dans l'exemple qu'il en donne, de son style froid et subtil, pour nous offrir la pathétique image d'un homme enfermé qui aperçoit au-dehors une bête féroce arrachant un enfant du sein de sa mère, brisant sous sa dent meurtrière les faibles membres, et déchirant de ses ongles les entrailles palpitantes de cet enfant. Quelle affreuse agitation n'éprouve point ce témoin d'un

événement auquel il ne prend aucun intérêt personnel? Quelles angoisses ne souffre-t-il pas à cette vue, de ne pouvoir porter aucun secours à la mère évanouie, ni à l'enfant expirant?"

De hecho, la secuencia y el contenido de los cap. I "*Of the state of men without Civill Society*" y II "*Of the Law of Nature concerning Contracts*" del *De Cive* de Hobbes muestra cómo es importante la convivencia como proceso, si bien de enfrentamiento y comparación, también de juego y búsqueda de paz mutua. Rousseau niega que sea por el miedo que el hombre se civiliza, pero reconoce sin embargo que es por la necesidad de protegerse (no sólo en el

capítulo VI del Libro I, sino, más claramente aún, en los capítulos IX del mismo Libro I, y V del Libro II del *Contrato social*).

"But if it so happen, that being met, they passe their time in relating some Stories, and one of them begins to tell one which concernes himselfe; instantly every one of the rest most greedily desires to speak of himself too. if one relate some wonder, the rest will tell you miracles, if they have them, if not, they'l feign them: Lastly, that I may say somewhat of them who pretend to be wiser then others; if they meet to talk of Philosophy, look how many men, so many would be esteem'd Masters, or else they not only love not

their fellowes, but even persecute them with hatred: So clear is it by experience to all men who a little more narrowly consider Humane affaires, that all free congress ariseth either from mutual poverty, or from vain glory, whence the parties met, endeavour to carry with them either some benefit, or to leave behind them that same some esteem and honour with those, with whom they have been conversant: The same is also collected by reason out of the definitions themselves, of Will, Good, Honour, Profitable. For when we voluntarily contract Society, in all manner of Society we look after the object of the Will, i.e. that, which every one of those, who gather together, propounds to himselfe

for good; now whatsoever seemes good, is pleasant, and relates either to the senses, or the mind, but all the mindes pleasure is either Glory, (or to have a good opinion of ones selfe) or referres to Glory in the end; the rest are Sensuall, or conducing to sensuality, which may be all comprehended under the word Conveniencies. All Society therefore is either for Gain, or for Glory; (i.e.) not so much for love of our Fellowes, as for love of our Selves: but no society can be great, or lasting, which begins from Vain Glory; because that Glory is like Honour, if all, men have it, no man hath it, for they consist in comparison and precellence; neither doth the society of others advance any whit the cause of my

*glorying in my selfe; for every man must account himself, such as he can make himselfe, without the help of others. But though the benefits of this life may be much farthered by mutuall help, since yet those may be better attain'd to by Dominion, then by the society of others: I hope no body will doubt but that men would much more greedily be carryed by Nature, if all fear were removed, to obtain Dominion, then to gaine Society. We must therefore resolve, that the Originall of all great, and lasting Societies, consisted not in the mutuall good will men had towards each other, but in the mutuall fear** they had of each other." (De Cive, cap. I)*

Es interesante notar que esta implícita evolución del encuentro y la civilización humana tiene eco en la descripción que da Rousseau en *Discours sur les sciences et les arts*:

"C'est au tems des Ennius & des Térences que Rome, fondée par un Pâtre, & illustrée par des Laboureurs, commence à dégénérer. Mais après les Ovides, les Catulles, les Martials, & cette foule d'Auteurs obscènes, dont les noms seuls alarment la pudeur, Rome, jadis le Temple de la Vertu, devient le Théâtre du crime, l'opprobre des Nations & le jouet des barbares. Cette Capitale du Monde tombe enfin sous le joug qu'elle avoit imposé à tant de Peuples, & le jour

de sa chute fut la veille de celui où l'on donna à l'un des Citoyens le titre d'Arbitre du bon goût.

Que dirai-je de cette Métropole de l'Empire d'Orient, qui par sa position sembloit devoir l'être du Monde entier, de cet asyle des Sciences & des Arts pros crits du reste de l'Europe, plus peut-être par sagesse que par barbarie. Tout ce que la débauche & la corruption ont de plus honteux; les trahisons, les assassinats & les poisons de plus noir; le concours de tous les crimes de plus atroce: voilà ce qui forme le tissu de l'Histoire de Constantinople; voilà la source pure d'où nous sont émanées les Lumières dont notre siècle se glorifie.

Mais pourquoi chercher dans des temps reculés des preuves d'une vérité dont nous avons sous nos yeux des témoignages subsistans. Il est en Asie une contrée immense où les Lettres honorées conduisent aux premières dignités de l'Etat. Si les Sciences épuroient les mœurs, si elles apprenoient aux hommes à verser leur sang pour la Patrie, si elles animoient le courage, les Peuples de la Chine devroient être sages, libres & invincibles. Mais s'il n'y a point de vice qui les domine, point de crime qui ne leur soit familier; si les lumières des Ministres, ni la prétendue sagesse des Loix, ni la multitude des Habitans de ce vaste Empire, n'ont pu le garantir du joug du Tartare ignorant & grossier, de

quoi lui ont servi tous ses Savans? Quel fruit a-t-il retiré des honneurs dont ils sont comblés? Seroit-ce d'être peuplé d'esclaves & de méchans?

Opposons à ces tableaux celui des mœurs du petit nombre de Peuples qui, préservés de cette contagion des vaines connoissances, ont par leurs vertus fait leur propre bonheur & l'exemple des autres Nations. Tels furent les premiers Perses, Nation singulière, chez laquelle on apprenoit la vertu comme chez nous on apprend la Science, qui subjugua l'Asie avec tant de facilité, & qui seule a eu cette gloire, que l'histoire de ses institutions ait passé pour un Roman de Philosophie: tels furent les Scythes, dont on nous a laissé de si magnifiques éloges.

Tels les Germains, dont une plume, lasse de tracer les crimes & les noirceurs d'un Peuple instruit, opulent & voluptueux, se soulageoit à peindre la simplicité, l'innocence & les vertus. Telle avoit été Rome même, dans les tems de sa pauvreté & de son ignorance. Telle enfin s'est montrée jusqu'à nos jours cette Nation rustique si vantée pour son courage que l'adversité n'a pu abattre, & pour sa fidélité que l'exemple n'a pu corrompre. [*Je n'ose parler de ces Nations heureuses qui ne connoissent pas même de nom les vices que nous avons tant de peine à réprimer, de ces sauvages de l'Amérique dont Montagne ne balance point à préférer la simple & naturelle police, non-seulement aux Loix de*

Platon, mais même à tout ce que la Philosophie pourra jamais imaginer de plus parfait pour le gouvernement des Peuples. Il en cite quantité d'exemples frappans pour qui les sauroit admirer: mais quoi! dit-il, ils ne portent point de chausses!]

Ce n'est point par stupidité que ceux-ci ont préféré d'autres exercices à ceux de l'esprit. Ils n'ignoroient pas que dans d'autres contrées des hommes oisifs passoient leur vie à disputer sur le souverain bien, sur le vice & sur la vertu, & que d'orgueilleux raisonneurs, se donnant à eux-mêmes les plus grands éloges, confondoient les autres Peuples sous le nom méprisant de barbares; mais ils ont considéré leurs mœurs & appris à

dédaigner leur doctrine. [*De bonne-foi, qu'on me dise quelle opinion les Athéniens mêmes devoient avoir de l'éloquence, quand ils l'écartèrent avec tant de soin de ce Tribunal intègre des Jugemens duquel les Dieux mêmes n'appeloient pas? Que pensoient les Romains de la médecine, quand ils la bannirent de leur République? Et quand un reste d'humanité porta les Espagnols à interdire à leurs Gens de Loi l'entrée de l'Amérique, quelle idée falloir-il qu'ils eussent de la Jurisprudence? Ne diroit-on pas qu'ils ont cru réparer par ce seul Acte tous les maux qu'ils avoient faits à ces malheureux Indiens.]*

Oublierois-je que ce fut dans le sein même de la Grèce qu'on vit s'élever cette

Cité aussi célèbre par son heureuse ignorance que par la sagesse de ses Loix, cette République de demi-Dieux plutôt que d'hommes? tant leurs vertus sembloient supérieures à l'humanité. O Sparte! opprobre éternel d'une vaine doctrine! Tandis que les vices conduits par les beaux-Arts s'introduisoient ensemble dans Athènes, tandis qu'un Tyrany rassembloit avec tant de soin les ouvrages du Prince des Poètes, tu chassois de tes murs les Arts & les Artistes, les Sciences & les Savans.

L'événement marqua cette différence. Athènes devint le séjour de la politesse et du bon goût, le pays des Orateurs & des Philosophes. L'élégance des bâtimens y répondoit à celle du langage; on y voyoit

de toutes parts le marbre & la toile animés par les mains des maîtres les plus habiles. C'est d'Athènes que sont sortis ces ouvrages surprenans qui serviront de modèles dans tous les âges corrompus. Le Tableau de Lacédémone est moins brillant. Là, disoient les autres Peuples, les hommes naissent vertueux, & l'air même du Pays semble inspirer la vertu. Il ne nous reste de ses Habitans que la mémoire de leurs actions héroïques. De tels monumens vaudroient-ils moins pour nous que les marbres curieux qu'Athènes nous a laissés.²¹

4.b. Aportes a la lectura de *Du Contrat social*

Nuestro aporte al debate, una vez revisadas las incoherencias del sistema rousseauista, que nos parecen evidenciar las dificultades lógicas, más general, de los filósofos, a adecuar a objetos morales arbitrarios (como la búsqueda del bien común) realidades meramente funcionales, es la consideración que:

1. No hay contrato;
2. Por lo que no hay una diferencia situacional entre un origen (individual) y un ahora (la sociedad conformada), contrariamente a lo que nos plantea la Primera Parte del *Discours*: "*Il paraît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de*

relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n'avaient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices dans l'individu les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer"; sin duda, la idea de la creación de un contrato social, posterior a una época idílica de paz individual, tiene su origen en la visión bíblica de la secuencia entre el Paraíso terrenal, perdido por Adán al recibir a Eva, y la multiplicación posterior al asesinato de Abel por Caín (primogénito de los Protoplastas, nacido fuera del Paraíso), cuando el hombre llegó a ser malo, de nuevo por desobediencia (véase, de

hecho, la burla que Rousseau hace de este modelo, que sin embargo asume sin darse cuenta, en el último párrafo del capítulo II del Libro I: "*Je n'ai rien dit du roi Adam, ni de, l'empereur Noé, père de trois grands monarques qui se partagèrent l'univers, comme firent les enfants de Saturne, qu'on a cru reconnaître en eux. J'espère qu'on me saura gré de cette modération; car, descendant directement de l'un de ces princes, et peut-être de la branche aînée, que sais-je si, par la vérification des titres, je ne me trouverais point le légitimeroi du genre humain? Quoi qu'il en soit, on ne peut disconvenir qu'Adam. n'ait été souverain du monde, comme Robinson de son île, tant qu'il en fut le*

seul habitant, et ce qu'il y avait de commode dans cet empire était que le monarque, assuré sur son trône, n'avait à craindre ni rébellion, ni guerres, ni conspirateurs.");

3. Tampoco hay, por ende, división estereotipada entre el Bien y el Mal, sino simplemente lo que hay son los instintos animales de cada hombre en la sociedad, siendo a su vez la sociedad una forma particular - la nuestra también a su vez - de dependencia instintiva de cada uno ante todos los demás;
4. Asimismo, no se puede pervertir el modelo, porque simplemente no existe, o más aún no se crea desde perspectivas positivas que pudieran ser

contrarrestadas por voluntades negativas;

5. Lo que aclara por qué - y a la vez se evidencia desde la constatación, fácil por dónde que miramos de que - las estructuras sirven al poder en todos sus niveles;
6. La explicación es contraria a la planteada, en embudo, por Rousseau, acerca de los Magistrados (que tienen, primero, intereses personales, después de clase, finalmente hacia la sociedad), no es que el interés personal se vuelva de clase, sino que, al contrario, el interés de clase es producido por el personal. Dicho de otra forma, nunca llega el interés de clase a producir interés individual (ya que, al contrario, es éste que lo produce), ni

tampoco a desembocar en interés social (el cuál es contrario al interés de clase). Es el interés individual (para la familia propia, o los representantes de un mismo grupo que el suyo, el mismo color, el mismo género, la misma clase) que implica el interés de clases, no en cuanto interés ampliado, sino en cuanto permanencia del interés individual sobre el colectivo, que no existe. Lo dice claramente Bourdieu en el texto citado, lo intuye Rousseau en el capítulo III del Libro II, aunque negándose a concebirlo totalmente como un hecho, y no como una perversión ahí también: "*Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous & la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt*

commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, & n'est qu'une somme de volontés particulieres; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus & les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale./ Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les Citoyens n'avoient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulteroit toujours la volonté générale, & la délibération seroit toujours bonne. Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépends de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, & particuliere par rapport à l'Etat; on peut dire alors qu'il

n'y a plus autant de votans que d'hommes, mais seulement autant que d'associations. Les différences deviennent moins nombreuses & donnent un résultat moins général. Enfin quand une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique; alors il n'y a plus de volonté générale, & l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier./ Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat & que chaque Citoyen n'opine que d'après lui. Telle fut l'unique & sublime institution du grand Lycurgue. Que s'il y a des sociétés

*partielles, il en faut multiplier le nombre
& en prévenir l'inégalité, comme firent
Solon, Numa, Servius. Ces précautions
sont les seules bonnes pour que la volonté
générale soit toujours éclairée, & que le
peuple ne se trompe point."*

